H
S7477
.Y5

Spengler: Oswald

DER STREIT UM SPENGLER

KRITIK SEINER KRITIKER

VON

MANFRED SCHROETER

328103
6.
17. 36.

1 · 9 · 2 · 2

C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK MÜNCHEN

Printed in Germany

VORWORT

Nicht ohne Erschrecken bemerkt der Verfasser bei Beendigung dieses in kritischer Abwehr begonnenen Versuches, daß man ihn im Gegenteil, zwar wohl nicht der Parteinahme, doch fast einer Verliebtheit in den Helden seiner kritischen Odysseusfahrten zeihen werde — ein Zwiespalt, dessen psychologische Erklärung in der eigenen kritischen Studie des Verfassers liegt, die dieser Durchmusterung der Spenglerliteratur vorausgegangen ist, doch deren Abschluß und Veröffentlichung erst noch Spenglers zweiten Band sowie die endgültige Neuherausgabe des ersten abzuwarten haben wird. Hat sich das kritische Gemüt nämlich des eigenen Ingrimms und Widerstandes entladen, so betrachtet es bekanntlich schon aus Reaktion die positiven Seiten des Objekts mit neuer Liebe. Diese waren es ja doch von Anfang an, die sein lebendiges Interesse erregt hatten. Kommt nun dazu noch das von allen Seiten tönende Geschrei vielfältiger Verwerfung (das im Grunde nicht viel anderes besagt, als was man selbst bescheidentlich auch schon an jenem Buche bemerkt hatte), so erwächst unwillkürlich das Bedürfnis, auch die Stärken des inkriminierten Werkes — und wäre es auch nur in der „Minorität von Zweien" — zu verteidigen, da mit verschwindenden Ausnahmen die gewaltige Mehrheit von Kritikern aus allen Lagern, wissenschaftlichen, schriftstellerischen und politischen, geschlossen in der wohlgerüsteten Phalanx des Sammelhefts, gepanzert in der dickleibigen Gegenschrift, oder ausschwärmend in Einzelbroschüren, Zeitschrift- und Zeitungsaufsätzen und Vorträgen, in tausendfacher Übermacht gegen den einzelnen Sturm läuft. Gleich einem Klotz ragt dieses einsame Buch aus der Springflut, die es nun vier Jahre lang umbrandet, imponierend schon durch den schweigenden Gegensatz.

Dies möge den Anreiz erklären, die Gesamtheit der Kritiken ihrerseits zu würdigen. Nichts ist dabei weniger beabsichtigt als Antikritik, die niemand überzeugt und niemandem genug tut. Weder im Sinne einer Widerlegung aller Irrtümer der bisherigen Kritiken von überlegener Sachkenntnis aus, was die Umfassungskraft des einzelnen bei weitem übersteigen würde, noch im Sinne einer gegenseitigen Selbstaufhebung der gegensätzlichen Behauptungen, wie es wohl manchmal möglich wäre, doch sachlich nichtssagend bliebe, und am allerwenigsten endlich im Sinne einer Spenglerschen Orthodoxie, die alle Angriffe auf sein Werk zu entkräften hätte. Dazu fehlt dem Verfasser jegliche Veranlassung. Wenn er sich einen objektiven Grund für diesen scheinbar so anmaßenden Versuch einer Gesamtbeurteilung der kritischen Literatur zugute halten darf, so wäre es nur der, daß er an beiden Parteien gleichmäßig Anteil zu haben glaubt. Kein (begründetes) Urteil über die Fragwürdigkeit

der Spenglerschen Aufstellungen kann scharf und absprechend genug sein, das er in gewissem Sinne nicht mit unterschreiben würde; und doch fühlt er in dem Buche andererseits die überlegene und dämonische Stärke, die all den berechtigten Einwürfen trotzt und eine tiefer reichende Erklärung fordert, als sie ihr bisher zuteil geworden. Sollte dieser Widerspruch nicht aufzulösen sein? Nicht in der Prätension eines einzelnen, richtiger zu sehen als andere, ja womöglich als der Autor selbst, sondern in der sachlichen Überzeugung, hier vor einem grundsätzlichen Zeitproblem zu stehen, dessen Lösung nur durch die vereinte positive Arbeit aller kritischen Kräfte der Gegenwart gefördert werden kann. Das Bild der bisherigen Wirkung einer so fruchtbaren Problematik wie der Spenglerschen zeigt noch das Auseinanderstreben zu verschiedenartig eingestellter Geistesrichtungen. Die isolierte, hochmütige wissenschaftliche Einbildung ist um nichts wertvoller als das Sichzurückziehen auf Gefühl und Intuition und als das unzulängliche, unsystematische Besprechen irgend welcher Einzelheit.

In der Problemstellung Spenglers scheint uns die Kraft zu liegen, wesentliche Fragen der kulturkritischen Selbsterkenntnis unserer Zeit von einem selten vielseitigen Kreuzungspunkte aus zu überschauen und vielleicht auf eine tiefere Ordnung zurückzuführen. So kann die Auswirkung dieses Buches als Zeitphänomen von bestimmter Bedeutung und Bedeutsamkeit für das Kulturbewußtsein dieser Gegenwart begriffen werden. Wie die äußere Voraussetzung dazu in der ausnehmenden Verbreitung liegt, die kein gelehrtes Werk ähnlichen Umfangs auch nur annähernd erreicht, so ist die innere Voraussetzung hierfür erfüllt, wenn die Problemfassung des Werkes dem Zeitecho dauernd eine Möglichkeit gesteigerter und vertiefter Verarbeitung darböte. Dabei ist gleichgültig, wieweit dem Autor selbst solche Beziehungen bewußt oder unwichtig waren, wieweit die bisherige Kritik sich dieses Ziel gesetzt hat oder nicht. Es mag hier beiderseits bei Ansätzen, bei Mißverstehen und gegenseitiger Verdammung bleiben. Der Korrekturprozeß wird sich bei Eintreffen der inneren Voraussetzung doch wie von selbst durchsetzen. Seinem Ziel, der Kulturselbsterkenntnis gegenüber wird uns hier gewissermaßen Spengler und Spenglerkritik zur Nebensache, d. h. zum dankbar benutzten Mittel zu dem Zweck kritischer Förderung jenes Kulturproblems, dessen ganz allgemeine Lösung und Klärung uns Lebensnotwendigkeit bedeutet. Diesem Ziel allein will diese kritische Zusammenfassung der Kritiken dienen und sie weist daher von vornherein jeden Vorwurf zurück, in Spenglers Werk „hineinzusehen" was er nicht gesagt, oder höchstens erst angedeutet habe. Nicht um Spengler, sondern nur um jene sachliche Aufgabe ist es uns zu tun, zu deren Förderung uns jede (auch selbst unbewußte) Andeutung und Anknüpfung willkommen ist. Gegenüber

diesem uns allein maßgebenden und sachlich weiterführenden Wert solcher Ansätze ist die (berechtigte) Frage, wieweit dies eben nur Ansätze bleiben, sekundär. Wir werden diese Frage erst in unserer zweiten Studie[1]) endgültig beantworten, wenngleich wir zu beweisen hoffen, daß es sich hier nirgends um Hineindeutungen, sondern um organische Entwicklungen fruchtbarer Keime handelt.

Der Zeitpunkt dieser jetzigen Veröffentlichung war dadurch bestimmt, daß der erste Band in ursprünglicher Fassung nahezu vier Jahre der Kritik vorlag — ein insofern abgeschlossener Zeitraum, als er nunmehr, nach Erscheinen auch des zweiten Bandes, in veränderter, endgültiger Gestalt nachfolgen soll und damit einer späteren Kritik auch eine veränderte Basis bieten wird. Für diese kommende kritische Leistung soll die hier vorliegende Durchmusterung der Kritiken des ursprünglichen ersten Bandes eine Vorarbeit und eine Forderung bedeuten. Vollständigkeit des Materials (im Sinne einer Spenglerbibliographie) ist nirgends angestrebt. Im Gegenteil schien uns unser Versuch nur dann berechtigt, wenn es ihm gelingen sollte, aus dem Chaos der bisherigen Kritiken für seine bestimmten Zwecke eine prinzipiell fortschreitende Auswahl zu treffen, deren Wert auch nicht in der Erschöpfung einer

---

[1]) „Kulturmetaphysik, kultur- und geschichtsphilosophische Probleme in Spenglers U. d. A." — Das innere Verhältnis dieser drei Kapitel unter sich, wie in den beiden Studien zueinander, erhellt auch aus dem angedeuteten Prozeß der Selbstbewußtwerdung der Gegenwartskultur, an dem sich theoretisch gleichfalls eine dreistufige Schichtung unterscheiden läßt: einerseits die inhaltliche Fragestellung, insofern das kritisierte Werk den Zeitgehalt selbst geschichtsphilosophisch ausdrückt — die spezifische und aktuelle Gegenwartsbedeutung der „Untergangsthese" als der Allgemeinbeurteilung der Zeit. Andrerseits die mehr formale Frage nach den wissenschaftlichen und kulturphilosophischen Prinzipien jenes Inhalts und jener Beurteilung, die den organischen Arbeitstendenzen der Zeit parallel oder entgegen gerichtet sein können, unabhängig von bewußter oder unbewußter und von positiver oder negativer Einstellung. Endlich die dritte und übergreifende Möglichkeit: daß der Zeitinhalt zu den Formgesetzen selber in Beziehung stünde und sein Zielpunkt eben in der Richtung jener Formbewegung und Formbildung liegen würde. Hier trachtete der Wachstumstrieb der gegenwärtigen Kulturgestaltung dann durch seine eigene Form nach seinem notwendigen Inhalt, um das Leben seiner Zeit in sich zu offenbaren — ein nicht wissenschaftlich, sondern erst von einem metaphysisch oder religiös gedachten Hintergrunde aus zu bewertender Vorgang. — Das sind nun drei verschiedene und ganz verschieden weit gehende Arten der Betrachtung. Sie stehen aber unter sich in gesetzmäßigem Zusammenhang, um so unmittelbarer, wenn das kritisierte Werk selbst in ihm einbeschlossen wäre. Denn die dreistufige geistige Vertiefung müßte sich an ihm und seiner Wirkung auch geschichtlich in der Gegenwart aufzeigen lassen, wie sein systematischer Entwicklungsgang als Selbstentfaltung des Werkinhalts nachweisbar zum Vorschein kommen müßte. Dies letztere ausführlich zu begründen versucht unsere zweite Schrift, in der gewissermaßen deduktiv die drei Schichtungen von innen nach außen zu durchlaufen werden, die hier induktiv, von außen nach innen zu aufgefunden und durchschritten werden sollen.

einzelnen Kritik, sondern nur in der möglichst übersichtlichen Vertiefung der kritischen Frage selbst zu liegen hätte. Demgemäß versuchen die drei Teile dieser Schrift schon eine Stufenfolge aufzustellen je nach Sachinhalt und Herkunft der Kritik, so daß zugleich sich das Interesse der verschiedenen Leserkreise seinem eigentümlichen Gebiet zuwenden kann: dem Literarisch-Kritischen, dem Einzelwissenschaftlichen oder dem Philosophisch-Religiösen; bezw. dem geschichtsphilosophischen Inhalt und der Antwort der Kulturschriftsteller (I. Teil), der kulturphilosophischen Formfrage der einzelwissenschaftlichen Fachkritiker (II. Teil), oder dem kulturmetaphysischen tieferen Hintergrund und seiner Kritik durch die Philosophen und die Theologen (III. Teil). Hier freilich fehlen die entsprechenden letzten Beurteiler zumeist noch und wir werden uns mit Ansätzen begnügen müssen. Aber der methodische Prozeß kann so im ganzen trotzdem eingehalten werden und kritisch die Ergebnisse vorbereiten, die wir in der zweiten Studie systematisch darzulegen hoffen.

Wem diese Verklammerung und (nachträgliche) Einteilung allzu pedantisch scheint, mag sie doch als notwendiges Gegengewicht der Ordnung gegen die Fülle widerstreitender Kritiken gelten lassen, deren unzusammenhängende und vielfältige Masse einheitlich zu gliedern war. Der gleiche Grund muß hier die zahlreichen Anmerkungen entschuldigen, die bis in das Vorwort hereingewuchert sind. Doch bei der Mannigfaltigkeit des Materials und der nebeneinander laufenden Gedankenfolgen war ein solches „Doppelmanual" nicht zu entbehren, wobei es dem Leser überlassen bleibt, sich jeweils erst der „Melodieführung der Oberstimmen" oder dem „bezifferten Baß" der begleitenden Anmerkung zuzuwenden. In diesem selbständigen Ideengang unserer Studie ist es auch begründet, daß die einzelne Kritik nie vollständig, sondern nur in bestimmt herausgegriffenen Gedanken zu Wort kommen konnte. An sich böte ja fast jede größere Kritik zu Weiterführung und Antikritik beliebigen Anlaß und Spielraum. Aber im Interesse des Gesamtchores mußte die Einzelstimme sich Beschränkungen gefallen lassen. Auch unsere eigene Stellung zu dem kritisierten Werk — ersichtlich aus der zweiten Hälfte von Teil III — erschien uns hier von keiner Wichtigkeit, wo nicht sowohl der Inhalt des Spenglerschen Werkes, als die Wirkung desselben auf unsere Zeit und die Antworten dieser Zeit in Frage stehen. Ihre Gesamtheit, so wie sie durch Spenglers ersten Band veranlaßt war, ist ein nun abgeschlossenes, überschaubares geistesgeschichtliches Faktum geworden, sachlich überprüfbar, und ganz unabhängig von der Wirkung seiner ferneren Schriften — ob nun diese von der Woge der Zeitströmung weiter fortgetragen werden oder gegen sie ankämpfen müssen. Die Zeit objektiver Kritik der sachlichen Werte und ihres Zusammenhanges scheint gekommen.

Nur die persönliche Bemerkung sei hier noch gestattet, daß die hier vorliegende Schrift auch Spengler selbst erst aus den Druckbogen kennen gelernt hat. Seine Meinung über seine Kritiker im einzelnen, soweit er solche überhaupt gelesen hat, war uns so unbekannt wie ihm die unsrige bis zu dieser Drucklegung. Nichts wäre falscher, als aus unserer Schrift einen heimlichen Unterton „ex cathedra Spengleriana" heraushören zu wollen. Was hier vorliegt, so gut oder schlecht es sei, ist von ihm gänzlich unbeeinflußt allein unsere Meinung, für die wir die Verantwortung tragen. Wohl aber wird erst die Veröffentlichung unserer eigenen kritischen Schrift (deren schroff angreifender erster Teil Spengler schon vor zwei Jahren bekannt war) beweisen können, welche Objektivität dazu gehörte, daß er damals dem Verfasser jener Schrift diese Gesamtwürdigung der Kritiken nahe legte, ohne daß wir über Art und Inhalt dieser Würdigung jemals ein Wort gesprochen hätten. Kaum daß wir uns überhaupt seitdem flüchtig und zufällig einmal begegnet wären. Und so müßten wir unser homerisches Anfangsgleichnis dahin berichtigen, daß wir allein nur unseren eigenen kritischen Zorn gegen den Helden singen, wie nur unsere eigene kritische Irrfahrt auf dem durch ihn aufgewühlten Meer der Zeitmeinung und -Antwort auf sein Werk — aber die gleichen ewigen Sternbilder der Kulturkosmosgesetze über unserem Kahn am Horizont erschauend, deren fern flimmernden Glanz sehnsüchtig zu enträtseln er mit vollschwellenden Segeln auf den Ozean hinausfuhr.

München, Juni 1922.

INHALTSÜBERSICHT

Vorwort III

I. Teil (Inhaltsfrage)

Einleitung: Geschichtsphilosophisch-inhaltliche Einstellung 1

1. Kapitel: Allgemeinbeurteilungen 6
(Zeitecho. Untergangsthese.)

2. Kapitel: Weiterdeutende Kritiken. 16
(Steinacker, Lüders, Lion, Kranold, Neurath, Nelson, Scholz, Schück, Musil, Baeumler, Franz, Gräntz)

Ueberleitung: Nietzsche—Spengler 25

II. Teil (Formfragen)

Einleitung: Kulturphilosophisch-wissenschaftliche Einstellung 28

1. Kapitel: Rationalität — Irrationalität 36
(Aegyptologische Kritik. Bachofen)

2. Kapitel: Geisteswissenschaftliche Kritiken 47
(Klassische Philologie, Archäologie, Kunstgeschichte, Literatur, Musikwissenschaft)

3. Kapitel: Naturwissenschaftliche Kritiken 56
(Mathematik, Physik, Biologie, Paläontologie)
Ueberleitung: Systematische Entwickelbarkeit des geistes- und naturwissenschaftlichen Gegensatzes 70

III. Teil (Form-Inhaltsfrage)

Einleitung: Kulturmetaphysisch-religiöse Einstellung ... 72

1. Kapitel: Geschichtswissenschaftliche Kritiken 76
(Inhaltlich-anschaulicher Gesichtspunkt. — Prioritätsfrage. Selz—Hintze—Brandenburg—Mezger)

2. Kapitel: Philosophische Kritiken 88
(Formal-methodischer Gesichtspunkt. — Philosophische Strukturssystematik. Schück—Croce—Rickert—Haering—Joël—Troeltsch—Volkelt)

3. Kapitel: Theologische Kritiken 115
(Form-inhaltliche Sinngebung. — Schicksalsbegriff. Theologisch-kritische Uebersicht. Elert—Stange—Girgensohn—Grützmacher—Heim)

4. Kapitel: Metaphysische Beurteilung 141
(Form-inhaltliche absolute Erfüllung. — Auflösung des Relativitätsparadoxons. Metaphysik der Reife. Kulturanschauungsformgehalt. — Historisch-systematische Einordnung Spenglers in die Zeit. Schlußurteil.)

Namenverzeichnis 166

Berichtigungen 168

I. TEIL

Das geschichtsphilosophische Gebiet im weiteren Sinn, zu dem das Werk SPENGLERS zu rechnen ist, hat sich von je als Kreuzungsstelle und Gestaltungsort der Haupttendenzen des geschichtlichen Werdens erwiesen, insofern diese von den Mitlebenden als Forderung oder als kritische Erkenntnis ausgesprochen worden sind. Diese Bewußtwerdung des Zeitinhalts kann in verschiedener Formung vor sich gehen: vom Werk des großen Genius, das als reife Frucht, von Tradition gesättigt, die Summe ganzer Generationsreihen zieht, (wie die Hochgipfel des philosophiegeschichtlichen Prozesses PLATO—ARISTOTELES, KANT—HEGEL oder die ganz andere und doch ähnlich bedeutsame Erscheinung AUGUSTINS) bis zu dem anderen Extrem der einzelnen Kulturpfadfinder und Spürgeister, wie sie die Bruchzonen der kritischen Wendezeiten ahnungsvoll und isoliert begleiten. ROUSSEAU oder NIETZSCHE sind hier überragende Beispiele eines Typus, der sich in Abstufungen bis zur täglichen Gegenwartskritik feinfühliger, doch nicht mehr eigentlich philosophischer Schriftsteller verliert. Inmitten beider steht die eigentliche Wissenschaft in ihren verschiedenen Gruppen und Schulen, in ihrer systematischen, fachlichen Arbeit unersetzlich wertvoll, mit den beiden anderen Formen mannigfach verbunden und doch prinzipiell von ihnen immer wieder scharf geschieden. Auch hierin spiegelt sich die dreistufige Unterscheidung unseres Vorwortes entsprechend wider.

Der deutsche Geist hat alle diese Typen besonders reich und mannigfaltig ausgeprägt. Im Gegensatz zur psychologischen Verfeinerung oder der individuell-gesellschaftlichen Formung, den Vorzügen der französischen und englischen Begabung, drängt das deutsche geschichtsphilosophische Verständnis möglichst weit umfassend doch zugleich nach einer einheitlichen Tiefe, die es metaphysisch oder religiös zu verbildlichen strebt, um dann von ihr aus alles Einzelne lebendig einzuordnen. Dieser deutsche Grundzug läßt sich von dem ersten, schwermütig-genialen „universalhistorischen" Gegrübel des Sebastian FRANK, des Zeitgenossen Luthers, bis zu dem Gesamtwerk HEGELS hin verfolgen, in dem die zwei großen Reihen — die philosophisch-wissenschaftliche, die von LEIBNIZ zu KANT, FICHTE, SCHELLING, HEGEL führt, und die anschaulich-kritische der HAMANN, HERDER, WINCKELMANN und SCHLEGEL — in der höchsten geschichtsphilosophischen Durchdringung gipfeln, die wohl jemals ein menschlicher Geist erreicht hat. Ihr von den Fesseln des historischen

Systems befreites und reifes Verständnis, für die Gegenwart kaum angebahnt, wird sich erst kommenden Zeitaltern in seinem Kulturerkenntniswert ganz offenbaren.

Deutschland hat seit HEGEL keinen geschichtsphilosophischen Genius ganz großen Stiles mehr hervorgebracht. Der nächste in diesem Kultursinn in Betracht kommende und die europäische Bedeutung teilende, NIETZSCHE, ist schon, weit mehr noch als sein Vorfahr SCHOPENHAUER, fern der organischen Tradition, ein problematischer und isolierter Genius jener andern Stufe, die dem Übergangszeitalter der Kulturwende entspricht, und nach ihm vollends hat kein Einzelner mehr das Bewußtsein seiner Zeit auch nur nach einer Richtung hin wirksam repräsentiert. Die geisteswissenschaftliche Entwicklung selber freilich ist indessen, eben durch Hegels Einwirkung neu befruchtet, weiter fortgeschritten. Aus der Verbindung der Ideenkreise des philosophischen Idealismus und der „historischen Schule" erwuchs das Verständnis der großen Gelehrten der Jahrhundertmitte und auf ihm erhob sich die verschiedenfach begründete geschichts- und geisteswissenschaftliche Einsicht der gegenwärtigen Philosophie, die so polare Gegensätze wie RICKERT und DILTHEY, HUSSERL, SIMMEL, TROELTSCH und WUNDT in sich vereinigt. Da auch die eigentlich Kantischen Schulen neuerdings an jener Wendung zum Historisch-Prinzipiellen teilnehmen, der das Bedürfnis und die Sehnsucht der gegenwärtigen Generation entgegenkommt, so wäre das Gebiet der Wissenschaft heute in seltenem Maß für die geschichtsphilosophischen Fragen empfänglich und bereitet, ohne daß doch irgendein genialer, mächtiger Anstoß von dieser Seite ausgegangen oder zu erwarten wäre.

Nirgends kommt dies deutlicher zum Ausdruck, als bei der größten welthistorischen Gelegenheit, die Deutschlands herannahendes Geschick in dem sich vorbereitenden Weltkrieg und in seiner Entscheidung solchen auf die Gegenwart bezogenen Kultureinsichten, Fragen und Antworten dargeboten hätte. Die Wissenschaft blieb stumm vor dem aufhorchenden, wartenden Volk — was keinen Vorwurf, sondern nur das Eingeständnis einer Tatsache bedeuten soll. Die überlegene, vorausgreifende Zeitbeurteilung ist selten: ein Geschenk begnadeter Vereinzelter. Auch in der Epoche vor dem Kriege sind es ja nur immer wenige, vereinzelte warnende Stimmen, die von Tieferem zu sagen wissen, und sie kommen nicht eigentlich von dem Gebiet der Wissenschaft, oder doch nur von deren problematischsten, verfehmtesten Vertretern, denen die Kultur selbst fragwürdig geworden war. Man denke an K. Chr. PLANCKS „Testament

eines Deutschen" (1881), an Paul LAGARDES „Deutsche Schriften", oder an das größte Beispiel, NIETZSCHES Einsicht in „die Heraufkunft des Nihilismus". („Unsere ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los.") Derartiges ist weder in den Kriegsjahren noch nachher mehr hervorgetreten. Gewiß hat sich die Wissenschaft auch den Erfordernissen und Fragen des Krieges gegenüber sehr ernstlich bemüht, das deutsche Kulturselbstbewußtsein zu durchprüfen und zu klären, und es ist unbillig, all die „Professorenreden über das Wesen des Deutschen" jetzt nur lächerlich zu machen. Von verschiedenen Seiten her, politisch (MEINECKE, PREUSS, HINTZE) und sozial (PLENGE, LENSCH, WEBER), wirtschaftlich (v. WIESE) und kulturell (NATORP, BURDACH, CASSIRER, SIMMEL, TROELTSCH) ist hier in Einzelschriften wie in Sammelwerken doch Erhebliches an gedanklicher Durcharbeitung tatsächlich geleistet worden. Insonderheit der Letztgenannte, wohl der umfassendste der lebenden Gelehrten, hat auch immer wieder all die ausgebreiteten Gedankenmassen in zahllosen Schriften und Vorträgen überschauend und abwägend zu deutscher Kulturkritik vereinigt, ohne doch damit das Herz der Zeit irgend zu treffen.

Primär ist ja ein Einfluß geistiger Erkenntnis auf die Zeit wohl überhaupt unmöglich. Nicht um das Mißverständnis handelt es sich hier, als ob je theoretisches Verstehen das wirkliche Geschehen geändert hätte. Wohl aber ist die zeitgenössische und überlegene geschichtliche Erkenntnis eine Parallelerscheinung derjenigen Volkskraft, die zugleich den führenden Genius der Tat aus sich hervorbringt. Ist die Nation der Schwere ihrer Aufgabe gewachsen, so werden in ihr das Verstehen ihrer Lage, ihrer Schicksalsforderung und auch die Kraft zu deren innerer und äußerer Bewältigung gleichzeitig, voneinander unabhängig, reifen können. Es ist darum nicht etwa Grund noch Folge, sondern ein gleichmäßiges Symptom der lezthin mangelnden Kraft Deutschlands vor seiner zu schweren Aufgabe, daß es im Praktischen die notwendige, staatsmännisch umfassende geniale Führerschaft aus sich nicht hat erzeugen können, noch in Zukunft dazu fähig scheint, und daß es andrerseits (so nebensächlich dies demgegenüber bleiben mag) im Theoretischen unfähig war, die Forderung und Aufgabe der Zeit synthetisch allgemeingültig zu fassen und sie als fortreißendes, allen verständliches Gebot der Stunde und des Volkes selbst zu formulieren.

Wir reden hier nicht von dem großen Genius, der nur einmal in Jahrhunderten erwartet werden kann, um dann — und wär' es

auch mit der Gewaltsamkeit und Starrheit Fichtes 1813 — die geschichtliche Notwendigkeit aus seiner eigenen Tiefe heraus zu deuten und als deutsche Forderung auszusprechen, was das Volk gleichzeitig vor der Welt entschied. Aber auch die zweite der hier unterschiedenen Ebenen, die wissenschaftliche, enthält zur Zeit nicht mehr dieses Vermögen, in Erkenntnissen gleichsam den Herzschlag zeitgeschichtlicher Entwicklung aufzuspüren, und deren Ergebnisse, in größere Zusammenhänge eingeordnet, zu verkünden — wenn auch dieses Ziel ihr einst vielleicht wieder in greifbarere Nähe rückt. — So finden wir denn erst im nächsten Umkreis, dem der allgemeineren Kulturkritik von literarischer und künstlerischer Seite her, lebendigere Fühlung mit dem Zeitgeschehen in seinem Wollen und in seinem ahnungsvollen Drang. Hier freilich auch nur ahnend, stimmungshaft und tastend, nicht mehr systematisch überschauend, doch in Einzelpunkten dafür treffend, scharf und lebenswahr. Es ist das Reich des philosophischen Schriftstellers, Kritikers und Essayisten, der im Einzelfall oft auch noch in den Kreis der Wissenschaft hineinragt, doch für unseren Zweck vor allem mit seiner kulturkritischen Witterung und seinem menschlich freien Allgemeinurteil hier in Betracht kommt. Hierher gehören etwa Scheffler, Paquet, Moeller van den Bruck, Bab, Mann, Paul Ernst, Borchardt, Benz, Krieck, Horneffer, Keyserling, L. Ziegler und noch manche andere — um ungefähr Denk-Richtungen und Gruppen anzudeuten, die sich ihrer Absicht nach in Vorläufern (Lublinski, Bonus, Driesmans) bis zu Langbehn hin zurückverfolgen ließen und die andrerseits in dem Geschlecht der jüngeren und jüngsten Kritiker und Essayisten ihre Fortsetzung zu finden scheinen. Eine Auswahl dessen, was hier an bedeutenderen Einblicken in deutsches Schicksal, deutsches Wesen, deutsche Zukunft von völlig verschiedenartigen Einzelpersönlichkeiten vorliegt, wäre auch als Trümmerfeld unfertiger Hinweise immerhin das Wertvollste, was deutscher Geist heute der Gegenwart zur Selbstkritik anbieten kann. (Jüngst etwa in dem Sammelwerk „Die neue Front" von H. v. Gleichen, Moeller v. d. Bruck und M. H. Boehm bedeutsam fortgeführt.)

Es ist nun charakteristisch, daß auch Spenglers Werk aus eben diesen Kreisen, und nicht durch die Wissenschaft, bisher die sachlich richtigste, vernünftigste und reifste Allgemeinkritik gefunden hat, von der auch wir hier, als dem besten Ausgangspunkt die Wanderung beginnen. Naturgemäß ist hier die Einstellung von vornherein auf die kulturkritische, zeitgeschichtliche Bedeutung dieses Werkes und seiner inhaltlichen Wirkung auf die Gegenwart gerichtet, ohne doch

dem allgemeinen Mißverständnis jener peripheren, oberflächlichen Auffassung zu verfallen, die den Zeitgehalt nur in ganz äußerlicher Reaktion auf die Ereignisse zu einer „pessimistischen Untergangsprophezeiung" verflacht und vergröbert. Zwar wird dieses Mißverständnis durch die hier gekennzeichneten Umstände begreiflich: Eben der völlige Mangel einer einheitlichen, tiefdeutenden und umfassenden geistigen Formulierung des Zeitinhalts und Zeitsinnes unserer durch den Weltkrieg aufgewühlten Gegenwart erklärt es, daß in Deutschland ein kulturkritisches Werk vom Ausmaße des „Untergangs des Abendlandes" unwillkürlich als ein Ausdruck jener Sehnsucht nach Selbstdarstellung der Zeit gedeutet wurde. In Wirklichkeit war es ein ganz zufälliges und unvorhergesehenes Zusammentreffen, das die anhebende Wirkung des — im Juli 1918 erschienenen, 1917 abgeschlossenen — Buches durch die Niederlage Deutschlands so beeinflußt und verändert hat. Denn es entspricht dem Allgemeingefühl sehr weiter Kreise, bei dem tragischen Bewußtsein des politischen deutschen Zusammenbruchs die vermeintliche Aussicht auf den notwendigen Untergang des großen europäischen Kulturganzen als tröstlich zu empfinden. So konnte Spengler (auch dem Ausland gegenüber) zum erklärten Wortführer eines besiegten Deutschlands werden, das gelähmt vom Pessimismus, fatalistisch der hereinbrechenden Nacht entgegenträumt.

Groteskerweise geht das Buch Spenglers im Gegenteil von der Erwartung eines deutschen Sieges aus, bei dem die Rolle Preußen-Deutschlands mit der Roms nach den punischen Kriegen (dem Analogon des Weltkriegs) gleichgesetzt wird. Den zivilisatorischen Aufstieg dieses siegreichen, harten, imperialistisch expandierenden Deutschlands sieht Spengler als die Aufgabe der kommenden Jahrhunderte. Ganz einerlei, wie man sich sachlich hierzu stelle — das völlige Ausschalten und Übersehen dieser Züge, (die Spengler nie verändert, ja in seinen neueren Veröffentlichungen noch unterstrichen hat) bei vielen Lesern, ist nur ein Beweis dafür, wie wenig der wirkliche Sachgehalt des Buches mit dem Ruf zu tun hat, den es als Zeitexponent gewonnen hat und der vielmehr aus dem Bedürfnis und dem Wollen der Zeit selber stammt. Bei einem anderen Kriegsausgang ließe sich z. B. denken, daß ein siegesfrohes Deutschland an dem gleichen Buch eben dieselben, jetzt vergessenen Züge dann als wesentlich und sich verwandt hervorgehoben hätte, um die anderen, die als sein Pessimismus jetzt hervortreten, als Unkenrufe zu verlachen, oder sie ganz ebenso zu übersehen und auszuschalten.

Fern solchen Mißverständnissen, die in der Zeit, nicht in dem Werk begründet sind, ist der hier in Betracht kommende erste

Kreis kritischer Urteile, der die Kulturschriftsteller unserer Gegenwart im weiteren Sinn umfaßt; bezeichnet etwa durch die Kritiken von Bonus,[1]) E. K. Fischer,[1]) H. Freyer,[2]) P. Schultze-Naumburg,[3]) Moeller v. d. Bruck,[4]) M. Martersteig,[5]) Ferd. Lion,[6]) F. Dornseiff,[7]) E. Franz,[8]) M. Epstein,[9]) H. Schmalenbach,[10]) W. Wolfradt,[11]) A. Ritter,[12]) O. Stoessl,[13]) P. Friedrich,[14]) Feilbogen:[15]) aber auch A. Doren,[16]) E. Bergmann,[17]) W. Bauer,[18]) Messer,[19]) Joël,[20]) Troeltsch[21]) und andere Gelehrte, soweit sie neben ihrer wissenschaftlichen Einstellung auch der kulturellen und menschlich-bedeutungsvollen fähig sind, die oft neben der ersteren getrennt verläuft und ein wertvolleres Resultat ergeben kann als jene. So haben z. B. Joël (im Berliner Tageblatt) und Troeltsch (im Kunstwart)[21]) reifer und bedeutsamer über das Buch geurteilt als in ihren unzulänglichen fachwissenschaftlichen Besprechungen (im „Logos“ und der Historischen Zeitschrift). Andrerseits kann mancher jener Kritiker von sich aus auch ein wissenschaftliches Gebiet beherrschen, und sein Beitrag wird, wenn sich die Kräfte beiderseits in ihm vereinigen, für uns dann den gegebenen Übergang dieser Betrachtung von der ersten zu der zweiten Stufe bilden.

I.

Was vor allem hier zu fordern ist, und was auch von den besten dieser Kritiken von ganz verschiedenen Seiten her erreicht wird, ist die Allgemeinerfassung des Spenglerschen Werks in seiner zeitlich-

---

[1]) „Alters- und Jugendurteil“, Kunstwart, 2. Febr.heft 1920. Ebenda die Kritik K. Wilhelms „Phasen und Charaktere der Kulturen“. E. K. Fischer im 2. Juliheft 1921. [2]) Die Tat 1919. Eine der besten Besprechungen. [3]) Die Umschau, XXIV. Jahrgang, Heft 47. [4]) Deutsche Rundschau Juli 1920. [5]) Zeitschrift für Bücherfreunde 1920. Vornehm gehaltvoll zustimmend, und auch an sich eine feinsinnige Kulturbetrachtung. [6]) Neuer Merkur, 4. Jahrgang, 1920/21, Heft 4. [7]) Neue Rundschau, Mai 1919. [8]) Die Hilfe 1920, Nr. 24. [9]) Freie deutsche Bühne, 1920. Nr. 26 ff. [10]) Sozialistische Monatshefte 1919, Heft 27. [11]) Weltbühne, 1921. [12]) Grazer Tagespost, 28. Juli 1921. [13]) Berliner Neueste Nachrichten, 13. Juni 1919. [14]) „Ende der Kunst?“ Der Tag, 31. Juli 1921; „Der sterbende Faust“. Tägl. Rundschau, 16. Nov. 1919; Kreuzzeitung, 14. u. 21. Dez. 1919. [15]) „Götterdämmerung“, Züricher Post, 10. Juli 1920; „Spenglers Geschichtsphilosophie“ im XIII. Jahrgang von „Wissen und Leben“, 19. Heft, Zürich, Aug. 1920. [16]) Leipziger Neueste Nachrichten, 24. u. 25. Febr. 1920; „Der Kampf um Spengler“, Neue Züricher Zeitung, 25. u. 26. Aug. 1920. Vgl. III. Teil. [17]) „Zum Unterg. d. Abendl.“, Der Tag, 1. Aug. 1920 [18]) Neues Wiener Tageblatt, 18. Dez. 1920. [19]) Weserzeitung, 25. Jan. 1920. [20]) „Die Mumifizierung Europas“, Berliner Tageblatt, 14. u. 16. Nov. 1920. [21]) Oktober 1919. „Das Buch ist trotz mancher unerfreulicher Eigenschaften doch eine wirklich große Denkerleistung, vermutlich das bedeutendste Buch, das während des Weltkrieges geschrieben ist; eine Bewährung jener besten deutschen Eigenschaft, mit unerhörter Objektivität den Dingen gegenüberzustehen.“

kulturellen und menschlich-geistigen Bedeutung. Erst von diesem Herzpunkt wirklichen, lebendigen Verstehens aus ist hier, wie überhaupt bei jedem echten geistigen Produkt von Wert der Zugang offen, der durch keine kleinliche und äußere Kritik an Einzelheiten, und wäre sie auch noch so treffend, je erzwungen wird. Dabei kann dieses Auffassen der inneren Bedeutung und der innerlich erreichten Form durchaus mit scharfer Ablehnung im Ganzen wie im Einzelnen verbunden sein, wie ja auch die genannten Kritiken ganz überwiegend ablehnender Art sind. Mit wenig Ausnahmen von fast restloser Zustimmung von Rang, wie etwa FREYER, MARTERSTEIG,[1]) oder die ersten freudigen Begrüßungen von LENSCH[2]) und MOELLER v. d. BRUCK[3]) — denn mit der Masse journalistischer Anpreisungen beschäftigen wir uns hier so wenig wie mit ihrem Gegenstück, dem ebenso kritik- und belanglosen Herabwürdigen des Buches — sind alle ernst zu nehmenden Kritiken trotz ihres Gefühls für die überragende Bedeutung und das Gewicht des Werkes doch im Grunde negativ gerichtet. Dies gilt selbst von den wertvollsten dieser Allgemeinbeurteilungen, wie sie SCHULTZE-NAUMBURG[4]) in den „Laiengedanken zu Spenglers Untergang des Abendlandes" formuliert, oder W. WOLFRADT[5]) in der „Weltbühne", E. K. FISCHER[6]) (Anm. 6 s. S. 8) im „Kunstwart" oder boshaft geistreich auch E. BLOCH[7]) (Anm. 7 s. S. 8)

[1]) S. d. Anm. oben. [2]) Dtsch. Allg. Zeitg. 1920. Auch noch „Das Problem Spengler", Reclams Universum 1920; ebenda B. H. BÜRGEL: „Verfall und Wiedergeburt", „Die neue Menschheit". [3]) Der Spiegel, Beitr. z. sittl.u. künstl. Kultur. Flugblatt Nr. 21/23. 15. April 1920. „Die jungen Völker." [4]) Die Umschau, Wochenschau üb. d. Fortschr. in Wissensch. u. Technik. XXIV, Nr. 47. 27. Nov. 1920. „Es wird wohl wenige geben, die das Buch nicht mit einem dauernden Widerspruch gelesen haben, und doch nimmt es von der ersten bis zur letzten Seite den Leser gefangen und hält ihn in Spannung und es gibt prachtvolle Stellen darin, wo er Köstliches ausspricht und Perle sich an Perle reiht. [5]) „ . . Keiner kannte Sp., keiner hatte ihn gesehen; es war eine mystische Atmosphäre um den Namen gebreitet. Es hieß er lebe in München; aber weder die Gelehrten noch Schwabing kannten ihn persönlich, und das will für München etwas heißen. Alles las Sp., die Professoren machten sich modern in den Kollegs, indem sie auf ihn eingingen, die Zeitschriften brachten lange lobeserhebende Referate, nie gab es wohl einen derartigen Erfolg eines dicken philosophischen Werkes in allen Leserkreisen, gelehrten und ungelehrten, ernsten und snobistischen. Sp. war der Mann des Jahres 1919. Da erschien eine Broschüre von ihm: „Preußentum und Sozialismus". Alles stürzte sich drauf und die Enttäuschung war allgemein. Man begann sich zuzuwispern, es sei nicht viel los mit Sp., er sei ein Journalist, ein Reaktionär, ein Bonmotfabrikant, ein Pedant, ein Phantast; sein geheimnisvoller Ruhm begann deutlich antastbar zu werden. Sp., bisher der Mann im Dunkeln, trat mit einem Vortrag über Goethe als Philosophen vor die Leute und hätte zehnmal Belangvolleres sagen können: Das Inkognito war gelüpft. die fromme Scheu wich. Vorsichtig begann ein Feldzug der Diskreditierung gegen Spengler, der längst vielen ein Dorn im Auge, längst den Zünftigen peinlich. den „strengen Wissenschaftlern" verhaßt war. Ha. endlich durfte man! — war überall deutlich

im „Neuen Merkur", und vor allem Erich FRANZ,[8]) dem wir die unseres Erachtens reifsten Worte über Spengler in dieser Hinsicht verdanken.

---

zu spüren. Von der kleinen Broschüre-Blöße aus begann man allgemein den armen Spengler abzutasten; der einzigartig steilen Kurve des Berühmtwerdens schloß sich in jäher Unmittelbarkeit eine ebenso scharf fallende des Berüchtigtwerdens an, es tauchten allerlei, zum Teil dickleibige Antispenglerschriften auf, und unter großem Geschrei begrub man den Frechen, der sich erlaubt hatte, in so maßloser Weise die Aufmerksamkeit der Welt auf sein Werk zu lenken. Demoralisierend, literatenhaft, pessimistisch nannte man es und heute kann jeder Fachpolitikus, jeder kleine Schelm, jeder eitle Philologe gefahrlos einen Fußtritt anbringen. Diese seltsame Geschichte eines Buches (die damit freilich nicht abgeschlossen sein dürfte) ist unerhört kennzeichnend für diese Epoche. Die Ueberschätzung, die große Mode, der Nimbus, der Angriff von politischer Seite gegen die politische Ferse eines kulturphilosophischen Achilles, das zuchtlose Sichstürzen der Mediocren auf den Kompromittierten, die Wonne, in den Staub ziehen zu können, was man und weil man es nicht ohne untertänige Ehrfurcht bewundert hat: Das ist liebe Gegenwart ganz und gar. Ich aber will nicht ruhig hinnehmen, daß hier aus politischer Gegnerschaft der Mann abgeurteilt wird, dem wir das reichste, großzügigste, phantasievollste Werk der Epoche verdanken. . . . Sein Buch darf nicht unwidersprochen bleiben; im Ganzen wie im Einzelnen, aber der Widerspruch halte sich in der Ebene kritischer Philosophie. . . . Man kann sagen, das Buch hebe sich selbst auf, man kann gegen Spenglers Unverständnis für heutige Kunst argumentieren, man kann seine Bergson nachgebildete Raumzeitanschauung mit Gründen ablehnen, man kann ihm seine Anmaßlichkeit übelnehmen und ihn in die Grenzen eines freilich unerhört begabten und zündenden Schriftstellers verweisen, man kann auf hundert Stellen den Finger legen, wo dem Grundplan zuliebe die Einzeltatsachen vergewaltigt werden. Aber man schlage das Buch auf, wo man will, und man wird gepackt sein von der noch im Verarbeiten und Irren schöpferischen Kraft, von dem klingenden, sprühenden Stil, von der seltsamen Spürfähigkeit, von der Tiefe der Deutungen. Es gibt heute vielleicht kein irrtümlicheres, aber auch kein anregenderes, kein reicheres, kein lebendigeres Buch. Hier grade zeigt sich, daß „richtig" und „unrichtig" gar keine Entscheidung ist für Geistiges, sondern daß es darauf ankommt, ob den Dingen neue bedeutende, verlockende Seiten abgewonnen werden. Spengler ist gewiß kein zweiter Kopernikus, als den er sich gern bezeichnet, ist sicherlich ein etwas windiger Geselle — aber das heißt: ein Luftzug, ein Abenteurer, Einer, der Stagnierendes in lebhafte Bewegung versetzt hat, ein Hecht im Karpfenteich." [6]) Der Kunstwart, Juli 1921. „Und noch einmal Spengler". „ . . . Eine dritte, noch kleinere Gruppe — ihr gehören vor anderen beamtete Geistesarbeiter verschiedener Berufe an — geht mit einer gewissen Summe von Kenntnissen an die kursorische (wenn es Journalisten sind) oder (wenn es etwa Lehrer sind) an die kapitelweis-gründliche Lektüre des Buches, um nachher mit ruhigerem Gewissen eine vorgefaßte, natürlich gegenteilige Meinung äußern zu können, als ob es da auf Spenglers „Meinung" über dies und das ankäme. Die Gefährlichsten dieser Gruppe schreiben kritische Aufsätze oder halten (dank Spengler gut besuchte) Vorträge über das Buch. . . . Eine vierte und kleinste Gruppe (freie Forscher, Wahrheitsuchende aller Kreise, gebildete Weltleute) fragen sich, was das Buch will und freuen sich an seinen klugen Einfällen, großen Kenntnissen und kühnen Phasenkonstruktionen, die als Schemata zum Verständlichen des historischen Geschehens ihnen brauchbar vorkommen — ob sie nun aufrecht erhalten werden können oder nicht. Ihnen ist das Buch Erlebnis und Erkenntnisquelle, das nicht verpflichtet, aber anregt zu vertiefter Betrachtung der Dinge." [7]) Der neue Merkur, Juli 1921, „Spengler als Optimist". „Darüber leuchtet

Es ist ein und derselbe Grundton, der aus ihnen allen widerklingt: Das Nichtertragenkönnen und das Verurteilen der Vorausbestimmung unserer Zukunft. Dies ist — mag er sachlich nun falsch oder richtig sein — der erste, weitaus überwiegende Eindruck des Buches auf die Zeit, und dies zugleich der Grund ihres fast durchgängigen Widerstrebens, denn sie will sich nicht von vornherein festlegen und bestimmen lassen. Die schöpferische Freiheit des Lebendigen weist jeden solchen Anspruch instinktiv zurück. — So scheint die erste Feststellung unserer vorläufigen Umschau im kulturkritischen Bereich das Allgemeinverhalten auch des breiten Publikums zu Spenglers Buch nur zu bestätigen, das in der leidenschaftlichen Zurückweisung seiner „Untergangsprophetie" so einig ist. Daß das Ausland[1]) freilich ziemlich höhnisch über diese deutsche

---

auf, groß, beglückend, die Gewalt eines weiten Durchblicks, Kulturen benennend, sammelnd, aussingend; das gesamte morphologische Stimmungsgerede der letzten Jahre erhielt plötzlich ein Gesicht. . . . Spengler, der Historiker, bleibt lebendig und ein Ferment, trotz der „Fakta" und Sottisen, die die akademischen Nichtskönner jetzt gegen ihn vorbringen; aber der journalistische Prophet werde endlich ausgelöscht". [8]) Die Hilfe, Nr. 24, 10. Juni 1920, „Der Untergang des Abendlandes". „ . . . In diesen zahlreichen Beispielen steckt eine solche Fülle von Anregung, Geist und visionärer Kraft, daß der nicht voreingenommene Leser das Buch nicht anders als dankbar und nachdenklich aus der Hand legen kann. Vielleicht auch erschüttert. Und die Kritik? . . . Mit der strengen Methode und der Prophetie ist es nichts. Allzu deutlich tritt oft ein gewaltsames Konstruieren der Tatsachen nach der Art Hegels, ja eine phantastische Zahlenmystik nach Art der spätjüdischen Apokalyptik zutage. Spenglers Buch ist das Werk eines Künstlers, eine Dichtung der Weltgeschichte, von höchster Subjektivität, Willkür und Eigenart: zu seiner Nachfolge aber gehört Glaube. . . . Indes, was will das alles sagen gegenüber dem verschwenderischen Reichtum des Buches, der beispiellos genialen Kraft der Konzentration und des „Zusammenschauens"! Voll strotzenden, blühenden Lebens ist es von Anfang bis zu Ende, so daß man das Gefühl hat, mit vollen Segeln hinauszufahren auf die Höhe des Meeres, oder von hohen Berggipfeln hinabzuschauen auf alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit. Die ästhetischen Analysen, die Fülle von Beziehungen zwischen den religiösen, wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und ethischen Fragen enthalten soviel Anregung, daß das Werk für den, der die Grundpositionen ablehnt und innerlich in zahlreichen Fällen widerspricht, fast noch wertvoller ist als für den kritiklos Zustimmenden. Spenglers Buch gehört trotz aller Einwände zu den ersten und größten Leistungen des deutschen Geistes".

[1]) Das Ausland hat verhältnismäßig wenig von dem Buch Notiz genommen, und dann meist nur in der oberflächlichen Weise des Allgemeineindrucks. Dies trifft leider auch auf den bedeutendsten Geist, Benedetto Croce, zu, über den im III. Teil ausführlicher zu reden ist. Die Autorität seiner Kritik im Giornale d' Italia (27. 4. 20) hat vielfach die ausländischen Stimmen, auch schweizerische, beeinflußt. Charakteristisch ist naturgemäß die spöttische Ablehnung von französischer Seite, die kühle, doch nicht unsympathische Aufnahme in England, und die verhältnismäßig freundlichste, ja teilweise enthusiastische Begrüßung in spanischen Ländern. Vgl. beispielsweise La Revue Rhenane 1921 Nr. 5, „les livres allemands"; Le Peuple, 13. VI. 21 „L'Allemagne nouvelle. Fatique et

Prophezeiung lächelt, ist begreiflich. Aber auch in Deutschland selbst treffen hier Links und Rechts, Jugend und Alter in der Abwehr dieser Spenglerschen These zusammen. Seien es nun Pazifisten,[1]) Sozialisten[2]) oder Rechtskonservative,[3]) jugendliche Stimmen[4]) (die naturgemäß besonders leidenschaftliche Verwahrung einlegen) oder reiferes und reifstes Alter, mit vielfältiger Weisheit beladen, theologischer[5]) und philosophischer,[6]) historischer[7]) und pädagogischer,[8]) wirtschaftlicher[9]) oder naturwissenschaftlicher[10]) und technischer[11]) Herkunft — alle, alle leugnen mit Entschiedenheit, daß unser Abendland wirklich von abendlichen Schatten überlagert sei, oder gar schon dem Untergang entgegengehe.[12]) Von Werdeschauern

---

pessimisme". „Le Correspondant", 25. IV. u. 10. V. 22, „Un prophète du déclin occidental" par Edm. Vermeil („ . . . O. Spengler n'est qu'un pangermaniste assez puéril et brutal . . . L'âme faustienne de Spengler, c'est l'âme allemande, non l'âme occidentale", S. 488, 89). The Times, 28. VI. 1920 (deutsch in der „Auslandspost" 1920, Heft 28). Americain Journal of Sociology. III. 21. The Nation, 13. XI. 20, „Spenglerism". („ . . . Germany appears to be still the greatest intellectual power in the modern world, although a great part of her original thinking is destructive rather than constructive"). The Hibbert Journal, VII. 21. Beachte auch: The Times literary supplement, 27. X. 21, „The decay of the west". Il Tempo, 6. XII. 20 „il nuovo scetticismo". La Vanguardia, 5. IV. 21 — („el sabio del porvenir"). E. Quesada „Una nueva doctrina sociologica". B. Aires, 1921, ebenda „La sociologia relativista Spengleriana", die Spenglervorlesung a. d. Univ. Buenos Aires. Mit 616 Lex.-Seiten die größte bisherige Veröffentlichung der Sp.-Literatur. Trefflich referiert von F. Bagel, Berliner Tageblatt, 21. IV. 22. [1]) Dr. Fr. Jobst, „Spengler u. d. Pazifismus". Die Menschheit, 6. Nov. 1920. Zustimmender: R. Friedmann, „Das geistige Problem unserer Zeit". Der Friede, 9. Mai 1919. [2]) Dr. W. Peiser „Kultur u. Civilisation". Vorwärts, 26. Juni 1921. Die neue Zeit, Juli- u. Nov.heft 1920 (Schikowski, Kranold). [3]) Gerh. Budde, „D. Unterg. d. Abendl.", Konserv. Monatsschrift 1920, 15. Heft. [4]) Fel. Emmel, „Der Tod d. Abendl.", Berlin 1919; D. Ferchan, „Herbst", deutsches Volkstum, Okt. 1919; Herb. Bohnstedt, „Untergang d. Abendl.?", Die Tat, Juli 1921; dessen Dresdner Vortrag v. 23. Nov. 20: „O. Spengler — und was nach ihm kommen wird", wohl die bedeutsamste dieser jugendlichen Manifestationen. Weiteres im Aug./Sept.heft der Freideutschen Jugend 1920, mit den Spenglerbeiträgen von Ehrenreich, Cornelius, Beck, Merz, Lambrecht. Charakteristisch auch der monistische Spenglervortrag Prof. Riemanns und seine Ablehnung. Ref. in „Kunst. Wissensch. u. Leben", Hamburger Echo, 28. I. 1921. [5]) Dr. K. Hoffmann, Lit. Beilage z. Augsb. Postzeitung, S. u. 15. Sept. 20. Dr. Br. Schumacher, Beilage d. ostpreuß. Zeitung 1921, Nr. 115 u. 153. E. Rosenstock, „Der Selbstmord Europas", Hochland, Sept. 1919. Hierher gehören auch die Vorträge von Joh. Müller, Br. v. Oppen, Gg. Schott u. a. Endlich Dr. Beermann, Allgem. Zeitung des Judentums, 16. IX, 21. Vgl. auch Teil III. [6]) Dr. G. Eschenhagen, Westermanns ill. deutsch. Monatsschr. Aug. 1920. Dr. W. Rauschenberger, Pol. Anthropol. Monatsschr. Okt. 1920. Dr. R. Schacht. Die Grenzboten, 25. Dez. 1919. [7]) Karl Soll, Deutsche Literaturzeitung, 4. Sept. 1920. P. Rohrbach, Deutsche Politik. 21. Febr. 1919. F. Helmolt, Lit. Echo, 15. April 1920. [8]) Fr. Koepp, Sokrates, März Aprilheft 1920. [9]) Dr. v. Holten, „O. Spengler u. wir Bodenreformer". Deutsche Nachrichten, 29. Aug. 1920. [10]) Dr. Fröhlich, „Schöpferische Entwicklung", Grenzboten, 16. X. 21. [11]) C. Weihe, Zeitschr. d. Verb. Deutscher Diplomingenieure 1921. [12]) F. Lettenbauer, Preuß. Jahrbücher 1920.

morgenrötlich überhaucht fühlt sich die Welt zu neuer ungeheurer Tat gerüstet und zum mindesten ist es verpönt, durch pessimistische Geschichtsphilosophie — selbst wenn sie Richtiges enthielte — das Mark des deutschen Volkes „lähmend zu narkotisieren".

Doch sind wir hier, wie schon gesagt, von jenen plumpen Mißverständnissen des Titels [1]) weit entfernt. Das Bild des zivilisatorischen, imperialistischen Endstadiums unserer abendländischen Kultur, das Spengler für die kommenden Jahrhunderte in mächtiger Ausbreitung heraufsteigen sieht, hat keine Spur von pessimistischer, lähmender Schwäche oder Todesfurcht an sich, und sehr mit Recht bemerkt hierzu H. Freyer: [2]) „Spätherbstliche Taten wollen ebenso getan sein, wie frühlinghafte. Beide sind von gleichem Wert und Recht vor der unendlichen Objektivität der mütterlichen Erde; beide, ehe sie getan sind, sind gleich vor dem Gewissen der lebendigen Generation: eine Forderung der Zukunft und ein Aufruf zum Werk. Es ist ein grotesker Irrtum, Einsicht in das Urphänomen der Kultur könne deduzieren, was immer und ewig nur geschaffen werden kann. Und keine Ahnung darum, wo wir stehen und wohin es mit uns geht, kann uns unsere Position als handelnde Gegenwart, kein Bewußtsein unserer Aufgabe kann uns das Wagnis der Tat ersparen oder verscherzen." [3]) Aber solche Einstellung ist selbst in diesen geistigeren Kreisen nur seltene Ausnahme. Charakteristisch tönt, selbst wenn einmal freudige Zustimmung doch kritisch reife Worte findet, sogleich der alte Widerspruch, [4]) der gegen jedes Zivilisationsschicksal sich leidenschaftlich aufbäumt.

[1]) Hierzu a. a. O. (im Kunstwart) E. K. Fischer: „Es ist merkwürdig, daß gerade das Buch eines Konservativen und Preußenverehrers der Ententepolitik und dem Bolschewismus durch seine zersetzenden Tendenzen in die Hände arbeitet, und es ist nicht gleichgültig, was und ob etwas dagegen getan wird. Freilich, es handelt sich da nicht so sehr um den Textinhalt des Buches, als um die vergiftende Kraft seines falschgewählten Titels. Jawohl, er ist falsch gewählt und der Untertitel ist der richtige: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Das Buch wollte und sollte einem exklusiven Publikum von Gelehrten nnd Denkern neue Methoden der Geschichtsbetrachtung zeigen, die trotz Lamprechts, Breysigs und Müller-Lyers vorangegangenen Versuchen durch ihr reicheres Ergebnis von entscheidendem Werte sind auch für künftige Geschichtsforschung. Der Reklametitel hat es zum Modebuch der Vielzuvielen gemacht, die sich an Einband und Aufschrift berauschen und das Gift der Dekadenzstimmung in die tieferen Regionen verbreiten helfen, zu denen sie ja großenteils selber gehören." [2]) Schlußabsatz seines schon erwähnten Aufsatzes in der „Tat". [3]) Vergleiche gegenüber dem ruhigen Verständnis solcher Worte den sonderbar pathetisch abwehrenden Schluß der Broschüren von H. Scholz („der Unterg. d. Abendl.") und G. Briefs („Unt. d. Ab. Christentum u. Sozialismus"). S. w. u. [4]) z. B. die Antwort Fr. Beckers („Spengler kein Pessimist?") in den deutschen Stimmen, 10. Juni 1921 auf den Aufsatz E. Voigtländers („Zum Kampf um Spengler"), ebenda, 22. Mai 1921.

Nur in einer einzigen und zwar weltpolitisch gerichteten Gedankenlinie, die auch VOIGTLÄNDER[1]) schon richtig angedeutet hat, scheint für die Gegenwart die These Spenglers von dem Altern und Erstarren der Kultur zur Zivilisation schmackhaft zu sein: dann, wenn dieser Prozeß auf die westeuropäischen Nationen (und Amerika) beschränkt gedacht wird, so daß Deutschland sozusagen in der Mitte zwischen dem Kulturtod des alternden Westens und dem neuen Aufstieg der noch ungeborenen (russischen?) Kultur des Ostens übrig bleibt. Die Entscheidung wohin sich das deutsche Schicksal neigt, bleibt dann noch offen. P. LENSCH[2]) hat diese Wendung schon gebraucht und MOELLER van den BRUCK[3]) ist dem Gedanken noch am Ende eines sehr bedeutenden Aufsatzes nachgegangen, der feinsinnig in die Tiefen und die Widersprüche Spenglers, sie in seiner Weise weiterdeutend, eindringt. Endlich hat A. BONUS[4]) schon vorher in seinem schönen Aufsatz „Alters- und Jugendurteil" diese ganze Frage prinzipiell erweitert zur ständig möglichen Doppelheit des Standpunkts: „Wo die Greise an Geist das ewige Hinab sehen, da schauen die Jungen an Seele das ewige Empor."

Diese Doppelschau vermag die Spenglersche Verfallsthese durchaus anzuerkennen und sucht doch gleichzeitig die Gegenwart auch als die Neugeburt einer anbrechenden jungen Kulturwelt zu begreifen — sowie nach Spengler sich die sterbende antike Zivilisation mit der aufsteigenden „magischen" jüngeren Kultur zeitlich vermischt hat. Spengler freilich ahnt diese zukünftige Kulturgeburt

---

[1]) „Zum Kampf um Spengler", Deutsche Stimmen 1921, S. 343: „Deutschland das jüngste Volk unserer Kultur. Wie hieß doch die große Formel des Weltkrieges? „Zivilisation gegen Barbarei", die uns noch mißtönend in den Ohren gellt. Aber bekommt sie nicht einen anderen Sinn, wenn man sie richtig versteht? Sagt sie nicht aus, daß die in der Zivilisation fortgeschritteneren (ganz wörtlich zu verstehen), im Spenglerschen Sinne also seelisch dem Untergange näherstehenden Völker des Westens gegen Deutschland kämpften, weil sie in ihm das noch Lebensstarke witterten und haßten aus ihren erstorbenen Seelen heraus? Auch Thomas Mann hat so gesehen, und diese Tatsache soll unser letzter Stolz werden, unser geistiger Besitz, den niemand uns rauben kann. Darum wird Spengler in den Ententeländern nicht wirken können, weil sie zu stark in ihrem Fortschritts- und Zivilisationsdünkel befangen sind. Aber in Deutschland kann er wirken in fruchtbar religiösem Sinne durch die Erkenntnis vom Wahn des „Fortschritts der Menschheit", durch Erkenntnis des Bankrotts und des tiefen Falls durch den Fortschrittwahn". [2]) „Das Weltreich des Abendlandes." Neue Rundschau 1919, als korrigierende Fortsetzung seines Buches „Drei Jahre Weltrevolution", Berlin 1917. Von anderer Seite berührt diese Gedanken die ideenreiche Schrift von H. KLÖRES „Weltwahnsinn — Weltwende". Leipzig 1920. [3]) „Der Unt. d. Abendl. Für u. wider Spengler". Deutsche Rundschau, Juli 1920. (Vgl. auch den Begriff des „Nordrassischen" bei H. GÜNTHER, „Beitr. z. Phil. d. deutsch. Idealismus" 1921, II. Bd. 1. Heft, u. andrerseits den Schluß der schon erwähnten Broschüre von F. EMMEL.) [4]) Kunstwart, Febr. 1920.

erst in Jahrhunderten für Rußland, während jene Auffassung ihr Keimen heute und in Deutschland spüren will. Ganz analog empfinden weite religiöse Kreise, die darum Spenglers Buch als die Synthese alles Negativen, Untergehenden begrüßen, die den Weg und das Verständnis für das Positive, religiös neu Keimende, oder in Christus schon Vorliegende, nur fördern könne. Hieraus erklärt sich einesteils die eigentümliche Tatsache, daß Spenglers theologische Kritiker, sehr im Gegensatz zu anderen Wissenschaftlern, sich meist positiv zu seinem Buch verhalten. (Daß außerdem bisher tatsächlich auch das meiste wirkliche Verständnis ebendort zu finden ist, hat einen anderen, tieferen Grund, auf den wir bei der späteren Behandlung dieses ganzen Gebiets im III. Teile zurückkommen.) Jene positive religiöse Kulturerwartung aber wäre in den Augen Spenglers wohl ein Mißverständnis, ein Verwechseln mit der erst noch kommenden, späten und „zweiten Religiosität" der alternden Weltstädte — ganz ebenso wie er die weltpolitische „Kultur"-deutung der deutschen Zukunft konsequent ablehnen würde gegenüber der von ihm erwarteten Vollendung ihres reinen Zivilisationsschicksals. Gedanklich freilich böte jene erste Auffassung ja einen Ausweg aus dem gegenwärtigen Dilemma der so gänzlich anders abgelaufenen äußeren Entscheidung des Kriegsausgangs, und andrerseits eröffnete sie auch auf dem Gebiete des allgemeinen Kultururteils wohl einen wertvollen Mittelweg zu einer mehrseitigen Auffassung der Gegenwart und ihrer Möglichkeiten, deren abwärts wie auch aufwärts weisende Momente gleichmäßig vorsichtig abzuwägen wären.

Doch es ist hier nicht unsere Absicht, dazu schon Stellung zu nehmen, noch auch Spenglers These hier selbst zu beurteilen. Ebensoweit freilich sind wir davon entfernt, die allgemeine — abgesehen von den erwähnten, ihrerseits auf Mißverständnissen beruhenden Ausnahmen nahezu doch allgemeine — Ablehnung des Spenglerschen Gedankens durch unsere Zeit hier irgendwie als Argument gegen denselben zu betrachten. Im Gegenteil lehrt eigentlich die psychologische Erfahrung, hinter dieser leidenschaftlichen Abwehr eine verdeckte Schwäche zu vermuten, als ob hier eine tiefe und geheime Wunde schmerzhaft berührt worden wäre. Aber dem sei wie ihm wolle. Hier genügt zunächst die Feststellung, daß der inhaltliche und zeitgeschichtlich wesentliche Allgemeineindruck des Buches auf die Zeit fast ausnahmslos gerade in dem Hauptpunkt (der Auffassung unserer Zeitperiode) Widerspruch und Ablehnung hervorgerufen hat.[1])

[1]) Außer den schon zitierten Pressestimmen seien noch genannt A. H. Kober, Vossische Zeitung, 1. u. 8. II. 20; G. Budde, Kieler Neueste Nachr., 8. IV. 22;

Hat nun dieses Zeitbewußtsein recht, so würde Spenglers Buch von selbst allmählich zur bloßen historischen Merkwürdigkeit herabsinken. Ist aber jener zweite Fall gegeben, daß dieses Buch die Stimme und der Ausdruck einer wirklichen Kulturspätzeit und eines alternden, gealterten Kulturbewußtseins ist, so würde die begreifliche Ablehnung durch das Zeitgefühl diese Tatsache nicht erschüttern können. (psychologisch, wie gesagt, vielmehr bestätigen). Den endgültigen Entscheid hierüber kann allein die Zukunft selbst erbringen. Was aber auch in der Erörterung der Gegenwart schon abzulehnen ist, das ist jede gefühlsmäßige Färbung und Begründung der Einstellung gegen Spenglers These. Gefühle sind kein Argument beim Fragen, ob wir in der Jugend- oder Altersperiode stehen. Wer den Gedanken eines Kulturtodes oder des Todes der Menschheit nicht ertragen kann und allen „Sinn des Weltgeschehens" dabei verloren gehen sieht, der unterscheidet sich in nichts von jenem, der durch die Voraussicht seines Todes auch den Sinn des eigenen Lebens schwinden fühlt und um des letzteren willen die Unsterblichkeit notwendig hat. Über solche subjektive und persönliche Bedürfnisse, die augenscheinlich ganz verschiedenartig sind, wird niemand streiten. Aber niemand sollte sie als Gründe anführen, da sie hier nichts beweisen als die Eigenart ihrer Anwender, mag sich diese nun naiv aussprechen wie die Forderung Fr. Beckers nach dem Ewigkeitswert unsres Schaffens („durch die Befruchtung neuer Kulturen und das Fortbestehen in ihrer Seele: wäre es anders, so würde Verzweiflung unser Los sein," a. a. O. S. 470), oder mag sie erst nach wissenschaftlichen Erörterungen schließlich doch hervorbrechen wie am Schluß der Abhandlung Scholzs, der in Spenglers Buch eine „leichtfertige Aufforderung zur Heraufbeschwörung des Unterganges des Abendlandes" sieht, vor dem man zitternd zusam-

---

Dr. Th. Mühe, „Literatur um Spengler", Ostpreußische Zeitung, 15. u. 25. IX. 21; Chr. Tränckner, „Spengler u. kein Ende", Kieler Zeitung, 6. Juli 21; Prof. Dr. J. G. Sprengel, „Für u. wider Spengler", Rhein.-westfäl. Zeitung, 10. VI. 21; W. Mahrholz, „Geschichte, Skepsis, Religion", Frankfurter Zeitung, 17. II. 19; Dr. H. Gruber, Tilsiter Zeitung, 12. u. 14. VI. 21; W. Lange, „Dem toten Heer!" Tägliche Rundschau, 14. IX. 21; Gg. Frebold, „Goethe und Spengler", Hannoverscher Kurier, 26. VI. 21; Th. von Scheffer, „Der Sammler", 23. IV. 1920; C. Heinrichs, Karlsruher Tageblatt 1920, Nr. 175—78; K. H. Böhmer, „Kultur u. Zivilisation". Essener Allg. Zeitung, 10. VII. 21; C. Gad, „Kultur og Civilisation". Politiken, 15. IX., 4. u. 15. X. 21; D. Traub, „Ueber Spengler", Sammler, 10. XI. 21; Gg. Frebold, „Für u. wider Spengler". Hannov. Kurier, 2. XI. 21; R. Rössler, „Relativität oder Zwecklosigkeit?" Frankft. Zeitg., 1. XII. 21; Schabad, „Orient u. Okzident", Basler Nationalztg., 3. XII. 21. Gut resümierend: „Spengleriana", Beilage z. Frkft. Ztg., 7. XII. 21.

menschrickt, „wenn man nicht statt des Herzens einen Stein in der Brust hat“ (a. a. O. S. 66).[1])

Statt derartiger Klagen und Anklagen verlangen wir nach sachlicheren Gründen, die die angegriffene Behauptung Spenglers von dem „Untergang des Abendlandes“ ihrerseits entwurzeln oder klären können. Damit freilich erweitert sich der Boden unserer Untersuchung, denn der Alterstod der abendländischen Kultur ist ja doch nur ein Einzelfall des allgemeinen kulturmorphologischen Weltbildes, das Spengler entwirft, und diese allgemeine Lehre ist im ganzen zu betrachten und zu beurteilen. Das geschichtsphilosophische Problem — wenn wir den Ausdruck hier im engern Sinne schon gebrauchen dürfen — erweitert und verwandelt sich von seiner Zuspitzung und Anwendung auf unsere Gegenwart damit zum allgemeineren und „morphologischen“ Problem einer umfassenden Kulturphilosophie, von der aus erst der Einzelfall der Gegenwartsbedeutung zu bemessen und zu prüfen ist. Als solche wenigstens will Spenglers Buch genommen sein und es verlangt darum nach einer wissenschaftlichen, methodischen Kritik dieses seines kulturphilosophischen eigentlichen Inhalts, die, wie letzterer selbst, über die Stimmungen und Einflüsse der Gegenwart hinausreicht. Nicht um eine bloße Bestimmung unserer Gegenwart, sondern um ihre Einordnung in ein umfassendes Begreifen des Kulturgeschehens überhaupt handelt es sich, das seinerseits dann auf noch tiefere und allgemeinere Prinzipien des Verstehens Anspruch erhebt. — Bevor wir nun im II. Teil unserer Übersicht die schärferen kulturwissenschaftlichen, kritischen Beiträge nach den Einzelwissenschaften

---

[1]) Dem gegenüber Erich Franz a. a. O. S. 367: „Entweder sind Spenglers Voraussetzungen falsch; und dann ist der Glaube nicht gefährdet. Oder aber sie sind richtig; und dann ist jede Auflehnung sinnlos und falsch. Es handelt sich dann, wenn und soweit Sp. Recht hat, nicht um eine Schuld, die gutzumachen, nicht um einen Irrweg, der vermeidbar wäre, sondern um den Weg des Schicksals. Die Natur ist gut und sie ist allmächtig. Hier zeigt Sp.s Auffassung zweifellos eine imponierende Erhabenheit. Amor fati! Herder hat gegenüber der törichten Angst vor der Vernichtung eine Antwort gegeben, die auch von den Kulturen, diesen „Lebewesen höchsten Ranges“ gilt:

„Wenn einst mein Genius die Fackel senkt,
So bitt ich ihn vielleicht um manches, nur
Nicht um mein Ich. Was schenkt er mir damit?
Das Kind? Den Jüngling? Oder gar den Greis?
Verblühet sind sie, und ich trinke froh
Die Schale Lethens . . .
Den Göttern weih ich mich, wie Decius,
Mit tiefem Dank und unermeßlichem
Vertrauen auf die reich belohnende,
Vielkeimige, verjüngende Natur.“

aneinander ordnen, betrachten wir als Übergang diejenigen Allgemeinkritiken, die zwar schon in diese geschichts- und kulturwissenschaftliche Sphäre hineinragen, doch selbst noch keiner Fachwissenschaft angehören. Sie bilden gleichsam eine Einleitung zum wissenschaftlichen Reigen, dessen Problem sie präludierend variieren, ohne doch der freieren und menschlichen Bedeutung zu entbehren, die dann, wie sich zeigen wird, nur allzu schnell verloren geht.

II.

Zu dieser einleitenden Gruppe rechnen wir etwa Besprechungen von Albert Kranold,[1]) Ferdinand Lion,[2]) Rob. Musil,[3]) Alfred Baeumler,[4]) Erich Franz,[5]) Fritz Gräntz,[6]) zu denen dann selbständige Einzelveröffentlichungen von Lüders,[7]) Neurath,[8]) Nelson,[9]) Steinacker,[10]) Schück,[11]) Scholz[12]) hinzutreten, die schon zum Teil zur eigentlichen Wissenschaftlichkeit hinüberleiten. Auch diese alle sind vorwiegend negativ, ja meist leidenschaftlich abwehrend. Doch ist hier der Gesichtskreis wenigstens nicht mehr ausschließlich auf die Einzelanschauung der Untergangsidee beschränkt, sondern er sucht das Ganze der hier aufgestellten morphologischen Kulturlehre als solches zu umfassen, wenn dies auch als das Primäre noch nicht immer festgehalten werden kann. Darin nun liegt für uns hier das Gemeinsame dieses herausgegriffenen Dutzends wichtigster Besprechungen, die sonst ja voneinander grundverschieden sind und kaum zusammen zu betrachten wären: In diesem ihrem (zumeist noch vergeblichen) Versuch, von der Verurteilung der Spenglerschen „Untergangsprophetie" zu der Beurteilung seiner kultur- und weltanschaulichen Synthese vorzuschreiten.

Wir haben diesen Schritt als die Entwicklung der geschichtsphilosophischen Einstellung (im engeren Sinn) zur kulturphilosophischen und kulturmetaphysischen bezeichnet, und wir können dieses Schema auch zu Ordnungszwecken hier gebrauchen, wenngleich seine

---

[1]) „D. Unt. d. Abendl.", d. neue Zeit. Nr. 7, 12. XI. 20. Ergänzt durch die wertvollen Beiträge J. Schikowskis („Eine neue Geschichtsphilosophie", ebda, ders. Jahrgang, 2. VII. 20) und K. Wilhelms („Phasen u. Charaktere der Kulturen", Kunstwart, Febr. 20). [2]) „Bemerkungen zu Spenglers U. d. A.", d. neue Merkur IV, 4. Juli 20. [3]) „Geist u. Erfahrung", d. neue Merkur IV. 12. März 21. [4]) „Metaphysik u. Geschichte", d. neue Rundschau, Okt. 20. [5]) Die Hilfe, Nr. 24, 10. VI. 20. [6]) „Spengler u. Goethe", Westermanns Monatshefte, Dez. 21. [7]) „Kritische Betrachtungen", Aufbau-Verlag Hamburg 1920. [8]) „Antispengler", Callwey, München 1921. [9]) „Spuk", Neuer Geist-Verl. Leipz. 1921. [10]) „Spenglers U. d. A. u. d. Geisteswissenschaft", Zwißler-Verl. Wolfenbüttel 1921. [11]) „Spenglers Geschichtsphilosophie, eine Kritik", G. Braun, Karlsruhe 1921. [12]) „Zum U. d. A. Eine Auseinandersetzung mit Osw. Sp.", 2. A., Reuther u. Reichard, Berlin 1921.

Stufen nur erst angedeutet sich noch durcheinander mischen. Diese Mischung interessiert uns hier als das vorwissenschaftliche Moment dieser Besprechungen, bezw. als der Punkt, wo ihre, vielfach wissenschaftliche Kritik durch die Vermengung der einzelnen Stufen gleichsam wieder abgebogen wird und ihren höchstmöglichen Wert nicht mehr erreichen kann. Dieser Vorgang ist verschiedenartig lehrreich zu beobachten, von der verhältnismäßig einheitlichen Grundstimmung der kurzen allgemeineren Beurteilungen (LION, KRANOLD — der schon scharf die drei Problemstellungen sondert, doch sie in verändertem Zusammenhang methodologisch fließend kritisiert) bis zu der rein wissenschaftlichen Abhandlung Heinrich SCHOLZs, deren gegliederter Aufbau (als Vorläufer der analogen, in ihrer entsprechenden Bedeutung später zu betrachtenden, methodisch ausführlichsten Untersuchung Th. L. HAERINGS) ihrerseits jene Dreiheit zweimal durchläuft. Doch beide Male, im „begründenden" und im „beurteilenden" Teil, wird die Zusammenfassung, statt nun von der kulturphilosophischen zur metaphysischen (schon vorbereiteten) Kritik sich zu erheben, wieder ganz vom (geschichtsphilosophischen) inhaltlichen Interesse an der Untergangsfrage und ihrer ethischen Gefahr verdrängt und überschattet. Andrerseits vermag die scharfsinnige Untersuchung NEURATHS, die in ihren beiden Hauptteilen („Kulturphasen" und „Kulturcharaktere") abermals die Folge der zwei ersten Stufen lehrreich variiert, in ihrem Schlußteil („Weltbeschreibung") keine überlegene Synthese zu vermitteln, sondern gleitet hier zu einer unmethodischen Vermischung von verschiedenen, verschieden wertvollen Einzelgesichtspunkten herab. NELSON endlich, dem, wie sich noch zeigen wird, die treffendsten kritischen Einzelargumente zu verdanken sind, (vor allem im Gebiet der Naturwissenschaft und Mathematik, während NEURATHS analoge Stärke mehr auf geisteswissenschaftlichem Gebiet liegt) bringt es in seiner psychologisch-kritischen Einstellung gegen jede „logizistische" und „mystische" Metaphysik auch hier nur zu einer einseitigen und maßlos übertriebenen Satire, die die Elemente einer wissenschaftlichen, wertvollen logischen Kritik enthält, jedoch zugleich ohne das mindeste Gefühl ist für die hinter Spenglers Anschauungen sich stufenweise öffnenden wirklichen Tiefen. So wirkt sie nur als ein Pamphlet, statt ihre fruchtbaren Ansätze, auf die wir noch mehrfach zurückkommen werden, ausbauen zu können. Auch hier bleiben wir so, was das Ganze anbetrifft, im Vorhof.

Gerade SCHOLZ weist übrigens in seinem Schriftchen selbst derartige Auswüchse der Kritik treffend zurück — jenes „systematische

Aufspüren von Widersprüchen, dem der feinere Beobachter sehr bald das Vergnügen anmerkt, mit dem es betrieben wird. Mit solchem Sport wollen wir hier nichts zu tun haben . . . es ist immer etwas wie ein Stoß aus dem Hinterhalt und sollte schon deshalb von einer Kritik vermieden werden, die den Gegner, wie billig, im Zentrum seiner Kraft aufsucht. Ich glaube, daß es vornehmer ist, auf diese Art von Kritik zu verzichten: und zwar gerade deshalb, weil Spengler auch sie durch sein merkwürdig hochfahrendes Wesen gewissermaßen herausfordert." Überhaupt sind hier bei SCHOLZ, dessen Versuch weitaus an erster Stelle der hier aufgeführten steht, Grundsätze der Kritik bezeichnet, die in ihrer reifen Überlegenheit beschämend weit über fast allen Kritiken der Fachwissenschaft stehen. Wenn sich bei SCHOLZ mit dieser prinzipiellen Reife noch die Möglichkeit vereinigt hätte, von dem aufgestellten kritischen Gesichtspunkt aus der ganzen Tiefe der hier schon berührten Inhalte auch weiterhin gerecht zu werden, statt sie nur allein im Lichte jenes ethisch von ihm verurteilten „Untergangsgedankens" zu betrachten, hätte sich hier schon eine vollständige und ideale Kritik angebahnt. Aber auch so bedeutet uns die Studie SCHOLZs den bisher wertvollsten Versuch zu einer allgemein-kritischen Übersicht, nach Seiten der Einteilung etwa noch ergänzt durch SCHÜCKS „Spenglers Geschichtsphilosophie": die letztere fast nur Disposition und Gliederung, mit kurzen und summarisch angedeuteten Behauptungen. Zusammen geben beide Studien ein sehr instruktives Bild von dem hier auszuführenden Programm.[1]) Auf ihre philosophische Bedeutung kommen wir im III. Teil zurück.

---

1) SCHOLZ geht aus von Spenglers neuem (monadologischen) „Geschichtsbegriff" der Vielheit einzelner Kulturen, und sondert dann Spenglers neue „Geschichtsbetrachtung" in die drei Momente des „biologisch definierten Kulturbegriffs" (Lebensprozeß), der „Kohärenz" (Kulturkreislehre) und der „Homologie" (gleichzeitige Phasenerscheinung). In der dann folgenden „Beurteilung" unterscheidet er lehrreich die wertvollen, im wesentlichen geschichtsphilosophischen „Vorfragen" von den „Richtlinien" (Abweisung der unproduktiven Krittelei des Aufspürens von Vorgängern und Widersprüchen gegenüber den „starken Gedanken", die in dem neuen Kulturbegriff, der Lehre von den Altersstufen und der Abfolge Kultur-Zivilisation gipfeln) und der schließlichen „Kritik" seiner „Prämissen" (der rythmischen und der monadologischen Struktur der weltgeschichtlichen Kulturen) und seiner „morphologischen" und „phänomenologischen" Beweisführung. Den Abschluß bilden die ermahnenden „praktischen Folgerungen". — SCHÜCK hingegen wiederholt in seiner „historischen Kritik" Hauptpunkte SCHOLZs, wenn auch in anderer und kürzerer Zusammenstellung (Einzelheiten, Kultursynthesen, Entwicklungsschema) und ergänzt sie dann in seiner „philosophischen Kritik" durch die drei Fragen nach der „Geltung", der „Ausschließlichkeit" und „Durchführung" der metaphysischen Prinzipien Spenglers. Diese sieht er jedoch nur in „einer Anwendung biologischer Theorien

In ihrer vielleicht allzu gelehrt klingenden Anhäufung definierender Dispositionen entfaltet sich doch nur die angegebene allgemeinkulturkritische Auffassung des Spenglerschen Werkes in ihren hauptsächlichen Fragerichtungen: nach den Inhalten der neuen Kulturlehre und nach den formalen Mitteln und Methoden ihrer ausgesprochenen Erkenntnis, wobei aber die spezifisch philosophische Frage nach dem Zusammenhang der beiden — (dieser Inhalte mit diesen Formen) — noch gar nicht gestellt wird. Darum kommt es hier, von Andeutungen abgesehen, auch nicht zur letzten Lösung dieser Frage durch die eigentliche, hinter Spengler sichtbare metaphysische Antwort, der auch SCHÜCK z. B. trotz all seiner Ansätze noch weniger als SCHOLZ in ihrer wesentlichen Stellung nahe kommt. Charakteristisch überwiegt das inhaltliche Interesse immer wieder, insofern die Spenglersche Kulturlehre im wesentlichen doch nur auf die Gegenwart bezogen wird und so als Prophetie und damit, wie sich zeigen wird, an ihrer schwächsten, statt an ihrer starken Seite angegriffen wird.

Dies tritt schon bei den beiden einleitenden Schriften von Karl STEINACKER („Spenglers Untergang des Abendlandes") und Hermann LÜDERS („Kritische Betrachtungen") hervor, die Spenglers Geschichtskonstruktion ins Auge fassen, doch vor allem aus der Ablehnung der Prophetie heraus verwerfen. Zwar greift namentlich H. LÜDERS weiter aus, auch schon auf Vorgänger zurück, und stellt die Lehre Spenglers in einen anschaulichen bildungsgeschichtlichen Zusammenhang. Der ganze Schwung seiner Kritik nährt sich jedoch ausschließlich von dem schroffen Gegensatz zur pessimistisch „abendlichen" Auffassung der Gegenwart. Auch die erwähnten, noch wertvolleren Aufsätze von LION, KRANOLD etc. setzen diese Betrachtungsart mit tieferem, wissenschaftlichem Blick, doch mit der gleichen negativen Grundeinstellung gegen Spengler fort. Insonderheit an Albert KRANOLDs sehr eindringender Kritik läßt sich verfolgen, wie der nur verneinende kritische Geist trotz aller Schärfe doch seltsam unwirklich und unwirksam bleibt — eine Erfahrung, die die ausführlichen, großen Kritiken von NEURATH und von NELSON ihrerseits bestätigen. Die einzelnen Einwände werden uns im II. Teil

auf die Geschichte", wenn auch (so im Begriff des Schicksals und des Ursymbols) noch andersartige Andeutungen einseitig unvollkommen hereinragen sollen. Den übernommenen Mängeln des „Historismus", des „Psychologismus" und „Subjektivismus" stellt er als produktiv die „systematische", die „nomothetische" und die „objektiv-universalistische" Tendenz Spenglers entgegen, die, wie „die hinter dem Ganzen stehenden letzten Motive . . . von wissenschaftlicher Tragweite sind, die dem Werke mehr als einen bloßen Augenblickserfolg sichert."

beschäftigen. Hier, wo die Gesamtauffassung in Frage steht, bezw. die Aufgabe, Spenglers Zentrum zu erfassen, überwiegt das Unzulängliche in diesen Ansätzen.

Die Gründe dieses Mangels scheinen uns — ohne die Leistung Spenglers hier über Gebühr erhöhen zu wollen — schon in dem für jeden Leser fühlbaren Vorrang des schöpferischen Werkes zu liegen, in dem ein gewaltiger Gestaltungswille (wenn auch vielleicht noch so vielfach irrend) um sein lebensnotwendiges Ziel ringt. Diesem Drang und dieser Kraft muß die aufs Ganze gehende Kritik gewachsen sein, will sie sich vor der Wirkung und der Lebensmacht des kritisierten Werkes selbst behaupten. Die fachwissenschaftliche Einzelkritik kann, wie sich zeigen wird, von sich aus diesen Anspruch überhaupt gar nicht erheben. Sie verharrt auf ihrem sachlichen Spezialgebiet. Hier, bei Erscheinungen wie Nelson oder Neurath, steht hinter den einzelnen Einwendungen weder das Interesse noch die Autorität eines Fachgelehrten, sondern das Bestreben, Spengler als Gesamtheit zu beurteilen. Darum stört hier sofort empfindlich jenes Mißverhältnis zwischen der Wucht und dem Ernst des Spenglerschen Versuchs und der nur spöttisch ihn ins Lächerliche ziehenden Kritik, wie sie vor allem Nelson bis zur plumpen, eintönigen Geschmacklosigkeit zu übersteigern liebt — in ihrer klaren Seichtigkeit an Nietzsches Wort erinnernd von der „Pöbelrache jedes Dialektikers". Wenn Spengler wirklich nur die lächerliche Nichtigkeit bedeutete, als die er bei Nelson erscheint, so bliebe vollends die Absurdität Nelsons nur lächerlich, sich auf 218 Seiten mit einem bloßen Hanswurst herumzuschlagen. Der Ton Neuraths ist zwar gehaltener, doch auch von jener eigentümlichen Gereiztheit, die den unbefangenen Leser wider Willen zur Opposition treibt. Denn er spürt in dieser Animosität (so unpersönlich und sachlich sie sich auch gibt) nicht mehr das Schwergewicht des wirklichen Interesses nur am Gegenstand als solchem. Und nur dieses — kein erkünsteltes Bevormunden der Jugend, die vor Spengler geschützt werden müsse — verleiht der Kritik Gewicht und Wert. Gerade wer auch mit den Irrtümern Spenglers gründlich aufräumen möchte, wird bedauern, daß sich zwei logisch so scharfsinnige Kritiker schon durch den Ton um jede ernste Wirkung ihrer teilweise höchst wertvollen Einzelbemerkungen gebracht haben. Wir wiederholen aber, daß hier nur von dem uns ungenügend scheinenden Gesamturteil die Rede ist. In den kritischen Einzelfragen werden diese zwei wichtigen Spenglergegner sich oft stärker als die Fachwissenschaft zeigen. Doch zu ihrem

eigentlichen Ziel, dem gegensätzlichen, die Spenglersche Synthese überwindenden, synthetischen Gesichtspunkt können sie sich nicht erheben, weil sie die Gesetze dieser ersteren (trotz ihres Irrtums) nicht in ihrer Tiefe sehen und anerkennen.

In dieser Hinsicht sind ihnen zwei andere bedeutende Besprechungen trotz ihrer Kürze überlegen: Robert MUSILS „Geist und Erfahrung" (im Neuen Merkur) und Alfred BAEUMLERS „Metaphysik und Geschichte" (in der Neuen Rundschau). Unter sich freilich noch sehr verschieden, haben sie ihren besonderen Wert in der scharf formulierten prinzipiellen Klarheit, mit der sie die außerwissenschaftliche, intuitive, künstlerische Deutung und Bedeutung Spenglers in ihrer begrenzten Eigenart hervorheben. Insonderheit die zweiten Hälften dieser beiden Aufsätze sind wiederholten Studiums wert. Der Unterschied von rationalem, hauptsächlich begrifflichem Erkennen und weit allgemeinerem, anschaulichem Erleben, der als Lieblingsthema alle Spenglerschen Darlegungen durchzieht, wird hier sehr fruchtbar untersucht und in seinen Bedingungen beleuchtet. Von R. MUSIL mehr impressionistisch, geistvoll (manchmal überspitzt entgleisend), von A. BAEUMLER strenger wissenschaftlich, in geschichtsphilosophischer Tiefe, gegen mystische Metaphysik eine heroische „regulative Idee" unseres historischen Bewußtseins fordernd. „Schopenhauerscher Metaphysik zum Trotz hat selbst Spengler die Welt als Geschichte gesehen. Es ist etwas Großes in dem Blick, den er auf das historische Geschehen richtet. Auch auf dem Gesamtaspekt seines Buches ruht trotz allem ein Schimmer dessen, was Pflicht unseres Denkens ist: von der Aufgabe einer Erkenntnis des Sinnes der Geschichte. . . . Aber um die geschichtliche Welt als ‚Leben im Licht des Gedankens' betrachten zu können, bedarf es nicht einer Metaphysik, sondern einer Logik des geschichtlichen Seins" (N. Rundschau S. 1128). Spenglers Widerspruch: Sätze mit wissenschaftlichem Geltungscharakter aufzustellen, die betontermaßen nicht auf wissenschaftlichem Wege gefunden sind, oder „die Wissenschaft als ästhetisch-historisches Phänomen von der Wissenschaft selber aus zu betrachten", was von BAEUMLER als die „trübe Mischung" einer unklaren Einstellung nachgewiesen wird, verzerrt und übersteigert MUSIL bis zu dem „klinischen Bild des durch übermäßigen, fortgesetzten Intuitionsgenuß erweichten Geistes, Schöngeistes unserer Zeit". Aber auch er betont klar jenen prinzipiellen Unterschied, ob „je nach dem Gegenstand entweder die Begrifflichkeit oder der fluktuierende Charakter des Erlebnisses die Hauptsache am Gedanken ist" und weiß, daß hier im

zweiten Fall jene „um den belanglosen Begriffskern gelagerte Wolke von Gedanke und Gefühl“ ein stärkstes geistiges Erlebnis unerkennbar und nur intellektuell umschrieben übermitteln kann, „das man sich menschlich aneignen, aber nur in intellektuellen Umschreibungen wieder ausdrücken kann“ und das „man nur soweit versteht, als man sich ähnlicher Erlebnisse erinnert“. „Den Philosophen liegt die Erforschung der Methodik eines Gebiets nicht recht, dessen Tatsachen in Erlebnissen bestehen, die den meisten von ihnen nicht in der nötigen Mannigfaltigkeit bekannt sind. . . Ich bewundere den leidenschaftlichen Vorsatz, der die ganze Weltgeschichte in neue Denkformen pressen will. Daß es nicht gelingt, ist nicht nur Spenglers Schuld, sondern liegt auch an dem Mangel jeder Vorarbeit.“ (N. Merkur, S. 850).

Nur ein Schritt noch scheint es hier zu sein zu der umfassenden geistestheoretischen Stellung, die die Widersprüche Spenglers von ihrem Niveau aus überschauen und auflösen könnte, um so seinen Schwächen wie auch seinen Stärken gleichermaßen verstehend gerecht zu werden. Aber dieser Schritt — der zugleich den Zusammenhang einer Metaphysik und Logik der Geschichte andeutend erschließen würde — wird hier noch nicht getan. Vor allem deshalb, weil der Blick einseitig auf den Schwächen Spenglers haftet, statt zum Ziel des von ihm angestrebten Ganzen vorzudringen. Darum gleiten auch diese bedeutend einsetzenden und verheißungsvollen kritischen Versuche alsbald wieder ab, um sich in negative Zwischenbemerkungen zu verlieren. Freilich ist hier auch das Fundament der einzelwissenschaftlichen Beurteilung noch nicht gelegt und von den Kritikern auch gar nicht angestrebt. Doch der erforderliche, philosophisch weite Horizont öffnet sich hier bei ihnen, vor allem in dem tiefdringenden Aufsatz Baeumlers und erweckt darum die Sehnsucht nach Vertiefung und Erfüllung dieser Tiefe von dem Ganzen aus. Hier ist gewissermaßen schon zum erstenmal die Aussicht frei auf Art und Anstiegsroute des noch zu ersteigenden kritischen Gipfels, der vor uns liegt und zu dem wir freilich erst noch über rauhe Grate und Täler der Wissenschaften uns den Weg zu bahnen haben werden. — Aber diese einleitende Übersicht hat schon gezeigt, worauf es hier ankommen wird: Auf das Verständnis der spezifischen geistigen Eigenart des Spenglerschen Versuchs, dessen Bedeutung hinsichtlich seines Gesamtzieles durch Einzelirrtümer noch nicht erschüttert wird. Zur Überwindung dieser letzteren ist die Beherrschung auch der Wissenschaften notwendig, doch sie allein reicht zur Beurteilung des Zieles ihrerseits nicht

aus. Hier muß die philosophische Kritik einstehen, wie sie SCHOLZ und SCHÜCK gefordert haben. Doch sie müßte, wie gesagt, im idealen Fall imstande sein, den inneren Zusammenhang von Form und Inhalt der Spenglerschen Kulturlehre zu begreifen — vielleicht klarer zu begreifen als er selbst; das bedeutet keine Paradoxie für die Kritik. Damit würde auch die inhaltliche Rückanwendung seiner Kulturschau auf die Gegenwart (von uns das „geschichtsphilosophische" Problem genannt und äußerlich in die Untergangsprophezeiung eingekleidet) eben aus ihrem formalen Wesen und ihrer Struktur heraus endgültig zu erklären sein. Davon ist, wie gezeigt, bis jetzt noch keine Rede. Vielmehr zerfallen auch die besten der bisherigen Versuche darum nach diesen zwei Seiten wieder getrennt auseinander. Auch die methodisch gerichtete Kritik von BAEUMLER oder MUSIL enthält jene beiden Seiten nur getrennt (und darum negativ) nebeneinander: die Einsicht in die zunächst noch außerwissenschaftlich scheinende Betrachtungsart und die demgegenüber selbständige Ablehnung der Zukunftsprophetie, die ethisch und logisch verworfen, doch in ihrer wahren Herkunft und ihrem Zusammenhang noch nicht ergründet wird.

Dies schien uns das Charakteristikum auch dieser zweiten Gruppe allgemeinerer Besprechungen, die Spenglers Buch als Ausdruck unserer Zeit von einem weiteren, kulturkritischen Standpunkt aus betrachten. Jenes Nebeneinanderstehen des (kultur-)philosophischen und des prophetischen Momentes prägt sich noch einmal förmlich vorbildlich in den vier Absätzen der ausgezeichneten Kritik von Erich FRANZ („Die Hilfe" 1920) aus: Spenglers Prophetentum, Spengler als Philosoph; und die Kritik des Untergangspropheten und des Kulturphilosophen. Fast jeder Satz hiervon — vielleicht das Beste, was je über Spengler gesagt wurde — kann nur unterschrieben werden und doch bleibt auch hier das Letzte, Wichtigste und Eigentlichste (des begründeten Zusammenhangs) noch ungesagt. Und ganz dieselbe Erfahrung machen wir bei dem wertvollen Gegenstück, der inhaltlich gerichteten Kritik von GRÄNTZ („Spengler und Goethe", Westerm. Monatsh. 1921), die „in dem metaphysischen Charakter des Spenglerschen Buches seine eigentliche Bedeutung" sieht und seiner „Metaphysik des Organismus" nachzugehen versucht. Die wesentlichen Gedankengänge dieser letzteren werden wir noch ausführlich kennen lernen, ebenso wie auch die Mißverständnisse,[1]) die ihre biologistische Auffassung nach

[1]) Am lehrreichsten H. KLINKENBERG, „Zur Kritik der ‚organischen' Geschichtsauffassung O. Spenglers", Köln. Volkszeitung, 19. 1. 22. Charakteristisch der

sich zieht. Hier dient uns GRÄNTZ nur als das letzte und weitestgehende Beispiel einer Allgemeinkritik, die ausdrücklich nun auf das Zentrum der Spenglerschen Einstellung gerichtet ist und doch diesen zentralen Inhalt nicht derartig tief erfassen kann, daß aus ihm seine notwendige Form (der Kulturanschauung) ersichtlich würde — das Widerspiel zu BAEUMLER und R. MUSIL, die von der Formfrage auszugehen versuchen. GRÄNTZ sieht sehr wohl den prinzipiellen Unterschied, der Spenglers Tiefe im historischen Schicksalsbegriff z. B. von der Flachheit der naturalistischen Gesetze LAMPRECHTS oder BREYSIGS trennt, aber sein Schlußurteil nennt doch Spenglers Buch einen „seltsamen Zwitter von künstlerisch intuitivem und von rationalistischem Geist — da beide in dieser Mischung sich nicht miteinander vertragen, trotz tiefer Einblicke in Natur, Kunst und geschichtliches Leben, zu einem sich selbst zerstörenden Relativismus verurteilt . . . es ist eine halbe, eine steckengebliebene Metaphysik", oder eine „seltsame, apokryphe", wie sie Erich FRANZ nennt. Die „innere Unendlichkeit des Organismus", die (wie Polarität und Steigerung) GRÄNTZ in Spenglers Metaphysik vermißt, könnte jedoch sehr wohl in ihr, trotz Spenglers anfechtbarer Darstellung, verborgen sein und (fern jeder biologistischen Mißdeutung) eben die Erfüllungsform des reifenden Kulturgedankens innerlich bestimmen.

Aber damit greifen wir freilich schon den Problemen unseres III. Teiles vor, und hier ist ja die Absicht, eben auf die Schranken und auf die Begrenztheit hinzuweisen, die den Allgemeinkritiken selbst noch anhaftet. Es sind bedeutende, beachtenswerte Leistungen darunter, deren beide Gruppen uns gezeigt haben, daß trotz der durchgängigen Ablehnung ein mannigfach gestaltetes Bewußtsein von der eigentümlichen Bedeutung Spenglers für und in der Zeit besteht, wenn auch noch ohne endgültige Klarheit. Es lehnt die äußerliche Folgerung seiner Kulturlehre, den Abstiegs- oder Untergangscharakter unserer abendländischen Kulturperiode ab, doch noch nicht aus dem Quellpunkt dieser Lehre selbst heraus. Darum bleibt Spengler der bisherigen Kritik noch überlegen, die sein inneres Verhältnis zu der Zeit noch unterschätzt. Wie problematisch und fragwürdig seine Lehre sein mag, ihr Erfolg hat andere Gründe als den Zufall äußerer Zeitumstände und Modeströmungen. Nicht die naive Frage, ob Spengler „Recht hat" oder nicht, sondern seine

Verdammungsspruch des Biologen REINKE, der (im „Roten Tag", Nr. 18, 1922) nach Anrufung Benedetto CROCES den Erfolg Spenglers „ein beschämendes Zeugnis für unseres Volkes Urteilskraft" nennt. Vgl. Teil II, 3. Kap. Schlußanm.

Erscheinung selbst und ihre Wirkung auf die Zeit verlangen nach noch tieferer Erklärung, als sie die Kritik bisher geliefert hat. Sie hat ihn als den Ausdruck ihrer Problematik hingestellt, ohne, den Grund hievon erschöpfend anzugeben.

Charakteristisch dafür ist, daß die lehrreichste und bedeutsamste Vergleichung — die Spenglers und NIETZSCHEs, als repräsentierendes Zeitphänomen — bisher noch ausgeblieben ist.[1]) Denn Martin HAVENSTEIN, dessen Buch „Nietzsche als Erzieher“ [2]) auf dieses Vergleichsthema in einem längeren Kapitel eingeht, kennt eigentlich nur erst den jungen NIETZSCHE der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“. So bleibt es bei z. T. treffenden Einzelbemerkungen [3]) und Gegenüberstellungen des „Jasagers“ und Überwinders und des fatalistischen Verneiners und tyrannischen Relativisten, ohne doch auch nur entfernt der Weite dieser Aufgabe gewachsen zu sein. BAEUMLER hingegen, der dazu imstande wäre, deutet sie in seinem besprochenen Aufsatz[4]) nur flüchtig an. Er bezeichnet Spenglers Versuch „als die historische Vollendung der Kritik der Dekadenz Nietzsches . . . ‚Untergang des Abendlandes‘ ist nur eine emphatische Umschreibung für den europäischen Nihilismus, von dem der letzte Nietzsche

[1]) Wenn auch das Thema selbst natürlich mannigfach kurz berührt worden ist. So von A. HORNEFFER (a. a. O.), K. BREYSIG (vgl. III. Teil); jüngst auch polemisch von A. DIETRICH („Wissenschaftskrisis“ in der „Neuen Front“, Paetel Verlag, wobei die Zusammenstellung Marx, Spengler und — Steiner schon genug sagt.) Endlich auch von Erich FRANZ (a. a. O. „Die Hilfe“ 1920, S. 363): „Spengler ist ein Bruder Nietzsches, übergeistreich, unruhig und von einem Selbstgefühl, das weit über Sterbliches hinaussteigt. Die flutende Lava seiner leidenschaftlichen Empfindung aber ist umgeben von harter, fester Schale, gebändigt von der unheimlichen Ruhe einer lastenden Schwermut und kühlen Resignation. Das echte Werk einer müden zerissenen Zeit“. — Analog ein kurzer Hinweis in der „Paideuma“-besprechung Jakob SCHAFFNERS, Neue Rundschau, Dez. 21. [2]) S. Mittler, Berlin 1922. [3]) „Nietzsche ist als Kritiker der Gegenwart Spenglers Vorläufer . . . Spengler ist der gefährlichste Kritiker, den Nietzsche bisher gefunden hat. Er hat, so scheint es, als Betrachter des Weltlaufs eine Höhe erstiegen, der Nietzsche wohl nahe gekommen war, ohne sie indes zu erreichen.“ S. 166. „Sein ganzes Buch ist ein sich als Geschichte gebendes Bekenntnis der Verzweiflung an der europäischen Kultur der Gegenwart. Es ist ein Ausdruck — der großartigste Ausdruck jener alexandrinischen Glaubenslosigkeit und Unfruchtbarkeit, die Nietzsche bekämpfte und die Spengler selbst als unser Schicksal, als das Schicksal einer hinsterbenden Kultur hinstellt. . . . Sein Auge ist rückwärts gewandt, nicht freilich romantisch träumend und schwärmend, sondern ruhig und klar blickend, aber doch mit jener tiefen Versenkung, Liebe und vergoldenden Kraft, die ihm der Gegenwart und Zukunft gegenüber so gänzlich fehlt. . . . Seine echte Liebe gilt der Vorzeit. Ihr gehören seine schaffenden, bauenden Kräfte, an ihrem geistigen Wiederaufbau betätigt und befriedigt er das tiefste Verlangen des lebendigen Geistes, das der Nichtalexandriner in der gläubigen Mitarbeit am Bau der Zukunft befriedigt. Für diese aber hat er nichts übrig, da er sich der Vergangenheit gegenüber ausgegeben hat.“ S. 168. [4]) Neue Rundschau 1920, S. 1120.

sprach," und er zitiert den letzteren selbst: „Mein Werk soll enthalten ein Gesamturteil über unser Jahrhundert, über die ganze Modernität, über die erreichte Zivilisation ... Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus." Schon die Vorrede zum „Willen zur Macht", der diese Stelle entnommen ist, enthält auch NIETZSCHES Selbstbezeugung seiner Philosophie als der „Gegenbewegung", die „in irgendeiner Zukunft jenen vollkommenen Nihilismus ablösen wird: welche ihn aber voraussetzt, logisch und psychologisch; welche schlechterdings nur auf ihn und aus ihm kommen kann." In diesem Nihilismus sieht NIETZSCHE „die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werte und Ideale" und bezeichnet sich als einen „Wahrsagevogelgeist, der zurückblickt, wenn er erzählt, was kommen wird ... der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, — der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat".[1])

Berührung und polarer Gegensatz zu Spengler tritt hier klar hervor. Doch das Verhältnis ihrer Aufeinanderfolge erschöpft sich nicht in diesen Gegensätzen. Um es aus der Tiefe ihrer Zeitbedingtheit zu bestimmen, dazu reichen die bisherigen kritischen Mittel noch nicht aus. Wir stellen daher zunächst Spengler auch noch außerhalb dieser Vergleichung, als Erscheinung eigener Art und eigener Kraft, von eigenem Wert und eigener Fragwürdigkeit. In einer Zeit weitgehender Formauflösung und Um- und Neubildung steht dieser mächtige, gewaltsame und eigenwillige Versuch einer vielfältigen Kultur-Formordnung im Geschichtlichen, Politischen, Ästhetischen und Religiösen. Seine Gewaltsamkeit und Eigenart wächst aus dem Wurzelgrund der Zeit, und nur durch Aufgraben der untersten Gedankenschicht kann ihr Zusammenhang verstanden oder überwunden werden, nicht durch bloße Entgegensetzung irgendeiner anderen Meinung über unsere Zeit und Zukunft.

Genügen so die Kräfte und Voraussetzungen der bisher betrachteten Kritik noch nicht für eine wirkliche Gesamtbeurteilung, so

---

[1]) Vgl. hierzu vor allem das ganze erste Buch des „Willens zur Macht": „Der europäische Nihilismus", und das berühmte achte Hauptstück („Völker und Vaterländer", samt Nachlaß) von „Jenseits von Gut und Böse", vielleicht NIETZSCHES genialstes Kapitel. Hier z. B. Aph. 242, 245, 250 förmlich „Spenglersche" Bezeichnungen" (. . . „Civilisation . . . die demokratische Bewegung . . . die langsame Heraufkunft einer nomadischen Art Mensch". — „Jener große Zwischenakt, jener Uebergang Europas von Rousseau zu Napoleon und zur Heraufkunft der Demokratie" — „. . in deren Nachschimmer heute der Himmel unserer europäischen Cultur, ihr Abendhimmel glüht — vielleicht verglüht.")

soll nun unser II. Teil versuchen, einen engeren, doch schärfer gesehenen, wissenschaftlichen Umkreis zu ziehen, aus dem dann die Bedingungen für eine abschließende Würdigung gewonnen werden können — sei es in Übereinstimmung oder im Gegensatz zu ihm. Doch auch im letzteren Fall ist daran festzuhalten, daß der Pfad auf den kritischen Gipfel, der uns manchmal schon von ferne wie durch Wolkenschleier lockend grüßte, notwendig durch diese dornige Region des wissenschaftlichen Gestrüpps hindurchführt, selbst wenn auch das Ziel wieder zeitweise unserem Blick scheinbar entschwinden sollte. Freilich ermangeln wir dabei (um in dem Bild zu bleiben) der systematischen Landkarte, was das kritisierte Werk selbst anbelangt. Die auch in ihm verborgene Struktur eines kulturwissenschaftlichen Aufbaus wird am Schluß der Wanderung erst herauszulösen und zu beurteilen sein. So reihen wir denn einstweilen empirisch die Gebiete aneinander, wie sie am zweckmäßigsten und lehrreichsten, nach geistes- und naturwissenschaftlicher Ordnung, sich zu der Kulturtotalität zusammenschließen.

II. TEIL

Wir beginnen diesen Abschnitt mit dem philologischen Gebiet, dem sich dann Archäologie und Kunst, Musik und Dichtung einheitlich angliedern lassen. Philologie ist der gegebene Ausgangspunkt im Geisteswissenschaftlichen, weil sich hier (gegen Spenglers einseitige Auffassung des Altertums) die allermeisten und auch die verständlichsten Angriffe häufen und weil andrerseits hier, wie sich zeigen wird, der prinzipielle Gegensatz, der zwischen jeder wissenschaftlich-analytischen und künstlerisch-synthetischen Einstellung notwendig besteht, am raschesten und klarsten zu beleuchten ist. — Die in Betracht kommenden kritischen Besprechungen verteilen sich hier auf Einzelbroschüren (wie O. Th. Schulz „Der Sinn der Antike und Spenglers neue Lehre", F. A. Perthes), Zeitschriftenartikel (wie H. Nachods „Bemerkungen zu Spenglers Untergang des Abendlandes", Ilbergs Neue Jahrbücher, 1920), Zeitungsreferate und Berichte von Vorträgen. Hierzu rechnen wir auch jeweils die betreffenden Abschnitte aus dem Spenglerheft der Zeitschrift „Logos", das in Wirklichkeit in ganz getrennte einzelwissenschaftliche Kritiken auseinanderfällt. Diese sind daher bei den Einzelwissenschaften einzuordnen und ihre bloße Aneinanderreihung in dem Sammelheft darf keine übergreifende Gesamtkritik vortäuschen.

Doch diese Frage ist so prinzipieller Art, daß wir gleich hier einleitend zu ihr Stellung nehmen, um so mehr, als sie den einzelwissenschaftlichen Gesichtspunkt überhaupt verdeutlicht. Ein Werk wie Spenglers „Untergang des Abendlandes", das gemäß seiner kulturumfassenden Tendenz zahlreiche Einzelwissenschaften in sich einbezieht, ist darum doch von diesen Einzelwissenschaften aus als solches noch nicht zu beurteilen. Der Wissenschaftler wird mit Recht feststellen, wie weit sein Gebiet beherrscht ist oder nicht, und welche sachlichen Fehler im Einzelnen vorliegen. Schon der eigentliche letzte Grund derselben aber, der nicht immer nur aus dem Nichtwissen stammt, kann sehr wohl über den Bereich der Einzelwissenschaft hinausliegen und ebenso Endzweck und Ziel, zu dem die Einzelwissenschaft als Glied hier — mag dies richtig oder falsch sein — eingeordnet und verstanden werden will. Dieses Kriterium geht, wie angedeutet, schließlich auf die Kultursystematik selbst zurück, auch wenn diese in dem betrachteten Werk noch nicht völlig deutlich würde. Auch schon ihre Andeutung, auch schon das Ringen nach dem fernen Ziel rechtfertigt für die tiefer-

blickende Gesamtbeurteilung die Einstellung auf jenes weitere Ziel eben um seiner Möglichkeiten selber willen, ob diese nun hier und heute oder später erst erfüllbar seien. Damit ist auch die wissenschaftliche Einzelkritik nicht unterschätzt. Ihr notwendiger Wert ist sorgfältig in das Gesamturteil zu überführen — aber als das Einzelglied, das er nur ist, und neben dem die übrigen, wie ihr Zusammenhang, erst der Berücksichtigung harren.

Um so bedauerlicher bleibt es, daß die führende kulturphilosophische Zeitschrift, die das Buch Spenglers wichtig genug genommen hat, um ihm ein ganzes Sammelheft zu widmen, ihrerseits in den Fehler verfallen ist, die Aneinanderreihung von an sich trefflichen einzelwissenschaftlichen Kritiken zu einem Gesamturteil zu stempeln, dessen Erarbeitung (auf Grund jener ersteren) erst Aufgabe der Redaktion gewesen wäre. Da sie diese Aufgabe gar nicht in Angriff nahm, hätte sie es bei dem wohl berechtigten Charakter eines Sammelheftes einzelwissenschaftlicher Kritik bewenden lassen sollen, statt sich nachträglich in einem eigenen Vorwort im Namen der Wissenschaft und „in geschlossener Haltung" zwischen die erschütterte und „ohnehin gepeinigte Psyche des Volkes" und die „kraftlähmende Theorie" dieses verfehmten Buches schützend aufzupflanzen. Die gleichsam tantenhafte Art dieser zwei einleitenden Seiten, mit ihrem Eingeständnis „selbst im Augenblick nicht das Bedürfnis nach Gesamterfassung unserer Gegenwart" stillen zu können, doch „als Wacht auf ihrem stillen Posten" nicht „das Odium der Pedanterie und des Philistertums zu scheuen", um „das lesende Publikum der Nation am ehesten vor einem Blendwerk zu beschützen", wirkt daher nur unfreiwillig komisch. Es ist begreiflich, daß die boshafte Kritik solche Gelegenheit weidlich benützt hat.[1]) Erfrischend steht neben diesen Entgleisungen ein Beitrag

[1]) z. B. Richard Lewinsohn in der „Weltbühne", 16. VI. 21: „Sieben in jeder Beziehung ordentliche Professoren haben sich zusammengetan, um den Spengler zu töten. Einer von ihnen sagt ausdrücklich, daß sie die Tat vorsätzlich uud mit Bedacht verüben. Juristisch nennt man das einen Mordversuch. Literarisch: eine Donquixoterie. Ort der Handlung ist die vornehmste deutsche Geisteszeitschrift, das Blatt Rickerts und Max Webers, Simmels und Wölfflins, das Philosophie nicht als Kathederweisheit, sondern als internationale Kulturangelegenheit treibt. Das wirkt straferhöhend. Die Täter gehen mit philologischer Raffiniertheit zu Werke. Auf 150 gelehrten und manchmal auch klugen Seiten liefern sie haarscharf den Beweis, daß der p. Spengler auf keinem der sieben Spezialgebiete die nötigen Kenntnisse besitzt und daher nicht zuständig ist, sich in Dingen des griechischen Kalenderwesens und der ägyptischen Kleinplastik zur Zeit der fünften Dynastie ein diesbezügliches Urteil zu erlauben. Weshalb aber dann die Auseinandersetzung mit dem Dilettanten Spengler? Antwort: Die sieben Spenglerociden wollen die deutsche

Edm. Mezgers (des einzigen Nichtakademikers) in dem Heft selbst.[1]) Hier finden sich auch Ansätze zu einer wirklichen Gesamtkritik. Doch sie erwachsen aus dem Beitrag selbst, ohne Beziehung auf die übrigen, die ihrerseits nur in der Sphäre ihrer Wissenschaften bleiben. Die Prätension des Vorwortes entbehrt so jeder Stütze einer eigenen Leistung, die den Vorwurf gegen Spengler rechtfertigen könnte, daß in seinem Buch „ein kühner Unternehmergeist sich dessen bemächtigt, was nur der geweihten Hand des Genies aufgehoben bleiben sollte".

Ist es verwunderlich, daß nun auch Spengler seinerseits vom Leder zog und in den Preußischen Jahrbüchern[2]) antikritisch nach der andern Seite ordentlich daneben hieb? Sein polternder Artikel „Pessimismus?", dem inzwischen eine ganze Presseflut kritischer Antworten gefolgt ist, zerschneidet ingrimmig das Tischtuch zwischen sich und aller Professorenwissenschaft. Nun liegt gewißlich Spenglers Stärke weder hier noch in „Preußentum und Sozialismus", sondern in den beiden Bänden „Untergang", und es war zu erwarten, daß der Witz der Kritiker[3]) sich keine schwache Stelle dieser Pessimis-

---

Nation vor einem „Blendwerk" beschützen, in dem „das Minderwertige an Stelle des Guten gereicht wird" und sie mahnen „den Sohn des Landes", den Blick auf die „gediegene Geschichtsforschung" zu lenken. Aber sie fügen hinzu, daß die gediegene Geschichtsforschung zur Zeit leider nicht in der Lage ist, „das Bedürfnis nach einer Gesamterfassung der Gegenwart und ihres geschichtlichen Hintergrundes zu stillen". Dieses Bekenntnis rettet Spengler das Leben . . . Die große Zahl der Nichtspezialisten will nicht über die Unterschiede der fünften und sechsten Dynastie unterrichtet werden, sondern verlangt, die großen kultur- und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge zu erfahren. Solange die gediegene Geschichtsforschung nicht in der Lage ist, darüber Auskunft zu geben, wird sich das Publikum und nicht das schlechteste, an die fragwürdigen Außenseiter, an die Rembrandt-Deutschen, die Chamberlains und die Spenglers halten müssen. Es ist wohl keinem zweifelhaft gewesen, daß Spengler in diese Reihe gehört und nicht in die Reihe der „Gediegenen". Aber es steht auch außer Zweifel, daß er Langbehn und Chamberlain an konstruktiver Phantasie, an Geist und — trotz seinen sieben Widersachern — an Wissen turmhoch überragt." [1]) Mezger (vgl. III. Teil) schließt mit den Worten: „In mächtig wogenden Bildern, in prachtvollen Linien sind die großen Kulturen der Menschheitsgeschichte an unserem geistigen Auge vorübergezogen. Wir sehen vor uns eine geniale Konzeption von staunenswerter und unerschöpflicher Fülle des Inhalts. Es ist ein einzigartiges Werk, das wir geschaut. Tiefe Blicke in das Walten von Seele und Schicksal des Einzelnen und der Völker haben sich erschlossen. Man hat das Buch eine Gefahr für unsere Zeit genannt. . . . Ich glaube nicht an diese Gefahr. Entweder wir sind im Aufstieg, dann ist solcher romantische Pessimismus für uns nur ein prickelnder erfrischender Reiz — oder wir sind im Abstieg, dann rettet uns kein pathetischer Ruf zum Wollen vor unserem Schicksal. Noch aber lebt der Geist des Abendlandes; der Sturmwind Spengler mag manch morschen Ast am Baume knicken, an seine Wurzeln reicht er nicht." [2]) Bd. 184. April 1921. Auch als Einzeldruck, Gg. Stilke Verl., Berlin. [3]) Am köstlichsten der schon zitierte E. Bloch: „Spengler als Optimist", im Neuen Merkur, Juli 21,

musschrift entgehen lassen würde — für den Kenner oft ein ergötzliches Schauspiel. Aber der zugrunde liegende Konflikt reicht doch zu tief, bis zu der Tragik des sich nicht Verstehens und des aneinander Vorbeiredens von ganz anderen Voraussetzungen aus. Findet sich kein Ausweg aus den Niederungen dieses unfruchtbaren Widerstreits zu einem überschauenden und beide Seiten begreifenden Standpunkt?

---

und W. Michel: „Falsches Catonentum", Frankft. Zeit., 18. IX. 21, die beide treffende satirische Ausfälle machen. Auch Lewinsohn am Ende der oben teilweise zitierten Logosantikritik. — Bedeutend und sehr charakteristisch ablehnend R. v. Nostiz-Rieneck S. J.; Stimmen der Zeit, Okt. 21. — Analog von anderer Seite H. Natonek, „Geschichte als Schicksal", Leipziger Tageblatt, 5. XI. 21: „Den Tatsachen gewachsen sein, die über uns herein brechen, ist viel; aber unendlich mehr ist: es nicht dazu kommen lassen, daß die Tatsachen über uns hereinbrechen. Dies ist die große Aufgabe . . . uns mit bewußtem Willen gegen dieses mystisch heraufkommende Spenglersche Zeitalter stemmen, um es abzuwenden." Ferner Max Schinz, Neue Zürcher Zeitung, 24. IX. 21; H. Wohlenberg, Hannoverscher Kurier, 28. VIII. 21; A. Horneffer, Leipziger Tageblatt, 5. II. 22. Treffend auch vom wirtschaftlichen Standpunkt C. Singer, „Ueber die Aufgaben der Gegenwart", Wirtschaftsdienst, VI. Jahrg. Nr. 33. Vom religiösen noch K. Ludwig, „Glossen zu O. Sp. Pessimismus", Schles. Volkszeit., 27. VII. 21; Dr. Donders, Köln. Volksztg., 18. VII. 21. Eine der seltenen restlosen Zustimmungen von Voetsch, Beilage d. Süddeutschen Zeitung, 27. XI. 21 („Oswald Spengler"). Hierher gehörig auch die lange Ausführung gegen Spengler in M. Havensteins „Nietzsche als Erzieher", Berlin 1922. Als Abschluß vgl. den Artikel „Spengleriana" (Beilage z. Frankfurter Zeitung, Nr. 25, 7. Dez. 1921): „O. Spengler darf mit seinem Erfolg zufrieden sein. Die Literatur über den „U. d. A." schwillt immer mehr an. Wer sich mit ihr ein wenig vertraut gemacht hat, dem drängen sich einige allgemeine Bemerkungen ganz von selber auf. Vor allem ist festzustellen, daß viele Spenglerkritiker denn doch allzusehr an der Oberfläche haften bleiben. Ein Werk, das immerhin eine Synthese gibt und die Dinge von einer weiten Distanz aus betrachtet, wird nicht dadurch ad absurdum geführt, daß man (wie die Fachwissenschaftler) Unstimmigkeiten hervorhebt, die nur von einem viel näher an der Wirklichkeit gelegenen Blickpunkt als dem Spenglerschen aus wahrnehmbar sind, oder daß man sich (wie Nelson) mit einer formal-logischen Entkräftung des Relativismus begnügt, die zu der eigentlichen Ueberwindung relativistischen Denkens garnicht hinreicht, oder daß man schließlich (wie die freideutsche Jugend) stimmungsmäßig Spenglers Zukunftsschau negiert, ohne hiefür viel mehr als eben eine Stimmung geltend machen zu können. Die Wurzeln Spenglerscher Lehren und Irrtümer liegen viel tiefer; um sie auszurotten und sein Werk als das zu begreifen, was es in Wahrheit ist: als das gottlose Erzeugnis einer gottlosen Zeit, bedarf es schon der Norm eines metaphysisch orientierten, positiven Weltbildes, deren Dasein allererst die Möglichkeit an die Hand gibt, die Satzungen Spenglers aufzulösen und zu vernichten. Wo das Wissen um dieses Weltbild fehlt — und die meisten Kritiker ermangeln seiner —, da ersteht, abgesehen von mehr oder weniger berechtigten Einsprüchen gegen Fehlgriffe Spenglers, in der Regel nur eine neue Geschichtsklitterung . . . Ueber die Unzulänglichkeit eines großen Teils der Spenglerliteratur hilft allenfalls die menschlich sympathische, wenn auch philosophisch nicht ins Gewicht fallende Tatsache ein bißchen hinweg, daß diese Schriften von dem Glauben an eine bessere Zukunft und dem Willen zu ihrer Gestaltung getragen sind." (Gegen die Bücher von O. Dickel, H. Piper, (O. Neurath, K. Schück) und Sylvester, denen die von L. v. Lippa, K. C. Schneider u. a. anzuschließen wären).

Ein Blick auf die Entwicklungsgeschichte der Philologie, (wie ihn z. B. sehr lehrreich der Züricher Philologe Ernst Howald[1]) getan hat) zeigt vor allem, daß dieser Konflikt nicht neu ist. Er ist typisch und er wiederholt sich immer dann auf philologischem Gebiet (als auf dem Hauptfeld kulturell reproduktiver Tätigkeit), wenn in dem alte Kulturinhalte Erforschenden, Erlebenden, Gestaltenden und Deutenden der eigene lebendige Kulturtrieb stärker ist als seine Aufnahms- und Reproduktionskraft, wenn die aus dem eigenen Innern stammende Notwendigkeit des Deutens und Gestaltens über das Bedürfnis des Erforschens und des Wissens siegt. Beide Seiten werden sich zumeist abwechselnd mischen; in den großen Typen herrscht die eine unbedingt, und ihr Kampf mit der andern macht das (wissenschaftliche) Lebensproblem dieses Gelehrten aus.

Es ist das Verdienst E. Howalds, diesen prinzipiellen Widerstreit speziell in der Geschichte der klassischen Philologie bis zu dem großen Ahnengeschlecht der F. A. Wolf und Gottfried Hermann zurückgeführt zu haben, denen (und ihren Erben Lachmann und M. Haupt) die anders fühlenden und anders eingestellten Geister der Heyne, Boeckh, G. Welcker und Karl Otfried Müller gegenüberstanden. Im Gegensatz zur eigentlichen eingeborenen Art der forschenden Philologie gehört zum Wesen jener letzteren die „schöpferische künstlerische Ader; ihnen ist alles Gegebene und Überlieferte Mittel, um daraus etwas Neues, über und hinter jenem Stehendes zu machen“ ... „was das Erhaltene ausdeutet“. Dieser Trieb ist es, der letzten Grundes vom Gelehrtentum abführt zur eigenen Gestaltung, um der eigenen (künstlerischen, philosophischen und religiösen) Ziele willen. — Wer sieht nicht, daß dies ganz verschiedene, ja gegensätzliche Bedingungen und damit auch Kriterien sind, die gleichberechtigt, aber voneinander klar zu scheiden sind? Ohne jede Wertbetonung trennen sich hier eben die spezifisch wissenschaftlichen von den spezifisch künstlerischen, philosophischen und religiösen Sphären ab, in deren jeder wieder diese Trennung (wie z. B. zwischen philosophischem Gelehrten und produktivem Philosophen) prinzipiell aufzeigbar bleibt. Das größte Beispiel eines derartigen Widerstreits in der Geistesgeschichte des vergangenen Jahrhunderts bietet Friedrich Nietzsches Kampf und Loslösung von seiner Wissenschaft. Doppelt lehrreich dadurch, daß dieser Konflikt in Nietzsches eigener, widerspruchsvoller Doppelbegabung zum gewaltigen — hier philosophisch siegreichen — Aus-

[1]) „Griech. Philologie“, Bd. IV „Wissensch. Forschungsber.“, F. A. Perthes, 1920.

trag zu bringen war, und daß ihm andrerseits gleich anfangs bei dem ersten problematischen Entscheidungswerk (der „Geburt der Tragödie") als großer Typus des Gelehrten ein gleichfalls genialer Feind und Kritiker in WILAMOWITZ gegenübertrat, und daß im spätern Verlauf die innere Entscheidung noch einmal in der tragischen Freundschaft mit E. ROHDE sichtbar wurde, der auch seinerseits die gleiche Problematik — doch im entgegengesetzten Sinn — zu überwinden suchte. Bezeichnenderweise hat HOWALD auch diesen ungemein wertvollen Geisteskampf geschildert (in seiner Broschüre „Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie", F. A. Perthes, 1920), in der ganzen typischen Bedeutung dieser langen, wechselvollen, schmerzlichen Entwicklung, mit all ihren notwendigen Mißverständnissen und tragischen Erstarrungen, gegeneinander, wie im Innern der Kämpfenden selbst.

Wir haben dieses Beispiel hier ausführlich angeführt, weil unseres Erachtens in ihm auch der Schlüssel liegt zu einem guten Teil der Mißverständnisse, die zwischen Spengler und der Wissenschaft (und nicht allein der philologischen) obwalten. — Es handelt sich zunächst um das Verhältnis zum klassischen Altertum. Wer liest denn NIETZSCHES Werke um der wissenschaftlich-philologischen Belehrung willen? Sein Verhältnis zur Antike war ein kulturelles. Nicht ob er die Griechen richtig, sondern ob er sie für sich und uns bedeutungsvoll sah, ist die Frage — hier, wie schon bei GOETHE, SCHLEGEL, WINCKELMANN und HERDER. Der Gesamtprozess der fortschreitenden und doch tausendfach mit ihren Grundlagen verflochtenen lebendigen Kultur macht immer wieder eine Auseinandersetzung des modernen und antiken Wesens im bedeutenden und selbständigen Menschen notwendig und ihre Fruchtbarkeit für Gegenwart und Zukunft liegt allein in ihrer Tiefe, nicht in ihrer wissenschaftlich-objektiven Richtigkeit dem Altertum selbst gegenüber, die eine Frage für sich ist. In diesem Sinne treffend sind H. BLÜHERS[1]) (freilich überscharf nur nach der einen Seite hinzielenden) Worte: „Altertumswissenschaft ist nichts anderes als Rückgängigmachung der Irrtümer großer Männer; denn gäbe es keine großen Männer, die sich an den Griechen entzündeten, so kümmerte sich kein Mensch im Volk um sie. . . . Nur Entzündungsstoffe sind pädagogische Stoffe. . . . Es kommt auf die geheiligten Irrtümer der Großen an, nicht auf die Wahrheiten der kleinen Leute. . . . Entweder: Heilighalten jenen sphinxhaften Zeugungsakt deutschen und hellenischen Wesens, Mut haben zu allen

[1]) „Ulrich v. Wilamowitz u. d. deutsche Geist 1871/1915", Charlottenburg.

Irrtümern und Paradoxien, die ihn begleiten; oder: man hält es mit der ‚Wissenschaft'", die Nietzsche einmal, wohl für manche Fälle psychologisch hellsichtig, als „feine Notwehr gegen — die Wahrheit" bezeichnet hat (die Wahrheit gegen sein geheimstes Selbst).

Doch Spengler soll auch in dieser Beziehung keineswegs mit Nietzsches völlig anderem Denkertypus hier verglichen werden. Nur dies Eine soll das Beispiel zeigen, daß jede rein wissenschaftliche Einstellung unsere Frage prinzipiell noch nicht erschöpfend beantworten kann. Spenglers Buch versucht, Kulturinhalte mit- und gegeneinander anzuordnen — in einer Anschaulichkeit und Fülle der gedeuteten Beziehungen, wie sie derartig einheitlich wohl bisher nirgends überschaut und ausgestaltet (oder auch erst, wenn man will: schematisiert) wurden. Hier von diesem „Primärphänomen" der überreichen Kulturinhaltsfülle ist auch auszugehen, wenn man den Zwang und das Bedürfnis nach ihrer Ordnung verstehen will. Wen diese Fülle der erfühlten geschichtlichen Kulturinhalte nicht selbst bedrängt — und sie belagern gleich den blutheischenden Schatten aus der Unterwelt das sehnsüchtige Herz jedes Empfänglichen —, der wird naturgemäß auch nicht die Not empfinden, ihre unabsehliche Unendlichkeit zu ordnen und die Flut gleichsam in Formenkreise festzubannen. Das Gesetz dieser Ordnung und dieses Formbedürfnisses hängt aber von dem Umfang der erlebten und umfaßten Inhaltsfülle ab und kann nur von der gleich umfassenden Grundlage aus beurteilt werden. Hier scheint uns der Hauptgrund jener Unzulänglichkeit aller bisherigen Spenglerkritik zu liegen, die — mag sie auch im Einzelnen noch so berechtigt sein — im Ganzen die in Frage stehende Problemlage noch gar nicht überschaut und ihr darum auch nicht gewachsen ist.

Spenglers Verhältnis zur Antike beherrscht sein ganzes Buch, das letzten Grundes als die ständig neu gewendete Abgrenzung und Vergleichung der modernen (abendländischen) und der antiken (Mittelmeer-)kultur erscheint.[1]) Alle übrigen Kulturen wirken gegenüber dieser Zweiheit (bezw. ihrem Mittelglied, der sogenannten magischen-arabischen Kultur) als nur gelegentlich herangezogene Beispiele. — Niemand aber wird dieses Verhältnis philologisch oder auch nur wissenschaftlich nennen, insofern es auf spezifische Er-

[1]) „Daher sind im Spenglerschen Werk nicht eigentlich die Vergleiche gelungen, sondern vielmehr eine Antithese, die Durchführung des Gegensatzes der faustischen und apollinischen Kultur. . . . Dieses Buch lebt ganz von Vergleichen zwischen der antiken und germanischen Seele, es ist selbst eine Variation dieser ewigen europäischen Begegnung." (F. Lion, N. Merkur, IV, S. 218.)

kenntnis der antiken Kulturinhalte gerichtet sei. Das Ziel, wie schon der Grundtrieb aller Spenglerschen Aufstellungen ist einzig und allein das übermächtige Ordnungsbedürfnis in dem tausendfach verflochtenen und flutenden Kulturganzen der Gegenwart — Ordnung, aus dem Empfinden der Totalität heraus. Gerade jene scharfe und überbetonte Trennung beider Welten (der antiken und modernen), die so gegensätzlich und einander fremd und unverständlich auseinander stehen sollen, wirkt wie die gewaltsame Reaktion eines ihre Verflechtung tief empfindenden, gegen sie ankämpfenden Geistes, der gleichsam die beiden Pole dieser unzerreißbaren geschichtlichen Beziehung noch in künstlicher Erweiterung nur möglichst auseinander hält, um ihre ganze Spannung und Spannweite leidenschaftlich zu bejahen.

Spenglers „Kulturmorphologie" erwächst so aus der ständig antithetisch zugespitzten und schematisierten Gegenüberstellung von antiken und modernen Wesenszügen. Wie naiv ist es, diesem Verfahren gegenüber wissenschaftlich und gelehrtenhaft Gegenbeweise aufzustellen! Als ob die Selbstverständlichkeit des innigen Kulturzusammenhanges zwischen der Antike und unserer Kultur erst noch bewiesen werden müßte, oder durch die kecksten Spenglerschen Paradoxien überhaupt erschüttert werden könnte! Für das reife Urteil liegt dieser Kulturzusammenhang genau so außerhalb des Streites, wie die gleichzeitig in ihm bestehende geheime Gegensätzlichkeit. Für eine jede dieser Tatsachen lassen sich unbegrenzt Beispiele anführen, deren Beweiskraft aber doch nur von der prinzipiellen Einstellung abhängig bleibt.[1]) Je nach der letzteren wird schließlich jedes Beispiel in den einen oder anderen Zusammenhang verständlich eingeordnet werden können, und so werden Einzel-

[1]) Es bleibt das Vorrecht überlegener Kritik, auch über bloße Ansätze hinauszugreifen. Denn mit der bloßen, negativen, ständig wiederholten Feststellung der von niemand bestrittenen Unwissenschaftlichkeit des Buches ist noch keineswegs gesagt, daß nicht auch wissenschaftlich hier wertvolle Frucht zu ernten wäre. Es käme eben darauf an, das gleichsam ungeprägte „unwissenschaftliche" Gold ursprünglicher Intuition, von reifer Hand gesichtet, in den systematischen Zusammenhang des gültig Erarbeiteten organisch einzuordnen. Das letztere muß, unbeschadet aller wissenschaftlichen Exaktheit, ja gerade im Interesse dieser, ständig fähig sein, an allen neu auftauchenden wertvollen Erkenntnisinhalten überprüft zu werden, gleichgültig aus welcher Quelle sie auch stammen. Denn schon ihr möglicher Wert ist entscheidend, wenn nicht die Kritik, noch das betrachtete Werk selbst, sondern ihr Wert für jenes Ziel in Frage steht. Zu schöpferischem Fortschritt führt nur die Kritik, die ihr Niveau statt von der negativen Unzulänglichkeit nur von der höchsten noch sichtbaren positiven Möglichkeit des kritischen Objekts bestimmen läßt.

heiten immer nur scheinbar beweisen. Tiefere Kritik verlangt statt dessen vielmehr nach den Gründen eben jener einseitigen, übersteigerten Einstellung und Behauptung Spenglers und nach den Ursachen ihrer Kraft, die zum Teil vergewaltigten sachlichen Beispiele trotzdem fruchtbar zu beleuchten. Sie fragt nach der Herkunft jener prinzipiellen Antithetik in seiner Kulturbetrachtung, deren Fragwürdigkeit im Lichte einer strukturellen, systematischen Kulturformen- und Formentwicklungslehre sich vielleicht in überraschende, gesetzmäßige Ausblicke auflösen würde — einerlei ob Spengler selbst nun diese Ansätze schon bewußt waren oder nicht.

Dabei ist freilich eins vorausgesetzt: daß die zu solcher weiteren Umschau befähigte Kritik die positiven Möglichkeiten in dem kritisierten Werk in kongenialen Spuren wenigstens mitfühlend anerkennt. Wer hinter Spenglers gewaltsamen Konstruktionen nicht den Atem eines mächtigen, unvergleichlich lebendigen Kulturverstehens wehen fühlt, wird immer nur bei negativen Einwendungen stehen bleiben können. Daß er sich damit aber seine Arbeit doch zu leicht macht, zeigt die Wirkungslosigkeit solcher Kritik, mag sie auch richtig sein; zeigt auch die paradoxe Tatsache, daß jeder unbefangene Beurteiler des Logosheftes oder irgendeiner anderen, bloß wissenschaftlichen Kritik ihre sachlichen Sätze anerkennen kann und trotzdem Spenglers Überlegenheit dunkel empfinden wird. In seiner eigentlichen Stärke wie in seinen eigentlichen Fehlern, die quälend und deutlich spürbar sind, wird er doch von der wissenschaftlichen Kritik noch nicht getroffen. Die Gegner streiten auf verschiedenen Ebenen. Charakteristisch und im reifen Gegensatz zur leidenschaftlich einseitigen Jugendstreitschrift gegen Nietzsche hat jüngst Wilamowitz (im Septemberheft von Velhagen und Klasings Monatsheften, 1921) Spenglers Urteile über das Altertum ebenso „gewaltsam und genial“ genannt, wie die von Friedrich Schlegel. Doch ist die Ebene der Nietzsche, Bachofen und Schlegel, ja der Winckelmann und Herder für die Wissenschaft bedeutungslos? Mit der Erklärung ihres spezifischen Wertes wäre auch der Schiedsspruch dieses Streitfalls zwischen Spengler und der (Geistes-)Wissenschaft gefunden.

I.

Wir beginnen mit dem instruktiven Beispiel der ägyptologischen Kritik (von Spiegelberg, im Logosheft). Diese durchaus vornehme, sachliche Besprechung verschiedener Einzelheiten, deren Kenntnis Spengler verfehlt habe, schließt mit dem „Gesamturteil, daß Spengler,

soweit die ägyptische Kultur in Frage steht, seiner Aufgabe nicht gewachsen war, weil er diese Kultur nicht genügend kennt". — Was für eine Aufgabe soll sich denn Spengler überhaupt gestellt haben? Dies müßte klar sein, wenn entschieden werden soll, wieweit er ihr gewachsen ist. Da sie in der Kritik mit keinem Wort genannt wird, kann sie nur im Sinne einer Übermittelung oder Beurteilung ägyptologischen Wissens verstanden werden — gerade dessen also, was von vornherein niemand bei Spengler suchen wird. Der oft von ihm herangezogene ägyptische Kulturverlauf wirkt jedesmal als Beispiel, an dem ein umfassendes Kulturempfinden anschaulich lebendig wird. Dieses Empfinden umspannt den Kulturablauf als ein einheitliches Ganze in seiner Werdenotwendigkeit — dumpf aufbrechend in den religiösen Schauern einer heilig strengen Frühzeit, stilgebunden zu der Formvollkommenheit der Höhe ansteigend und wieder welkend, starr werdend, zerfallend. Die Schicksalsgewalt dieses fortschreitenden Prozesses des Kulturwerdens hat nun Spengler bei dem ägyptischen Kulturganzen in ein besonders eindrucksvolles Bild gefaßt.

Das Aufbrechen jeder ursprünglichen großen Kulturordnung ist nach seiner Anschauung gleichbedeutend mit dem Entstehen eines neuen Ursymbols, das, alle Auswirkungen der Kultur bestimmend, selbst nichts anderes ist, als die bestimmte, hier wirksame Art des schöpferischen Raumerlebnisses (in dem bei der ägyptischen Kultur der Richtungsfaktor überwiegt und so der „Weg" als Symbol die Empfindungsform beherrscht).[1])

[1]) „Für den Aegypter war das über seine Weltform entscheidende Tiefenerlebnis so streng hinsichtlich der Richtung betont, daß der Raum gewissermaßen in steter Verwirklichung begriffen blieb. . . . Was ich hier mit dem Worte Weg anzudeuten versuche, ist das Bild dieses im Bewußtsein andauernden, weltschaffenden Aktes. Weg bedeutet zugleich Schicksal und „dritte Dimension" . . . das Erlebnis der Raumtiefe, die mit der Wegrichtung und dem Ziel — dem Grabe — zusammenfällt . . . So erlebt der Wanderer den Raum gewissermaßen in seinen noch unvereinigten Elementen, während die Antike ihn nicht kannte und er uns in ruhender Unendlichkeit umgibt. . . . Die Raumwerdung selbst, die den Sinn der Außenwelt in sich schließt, war das symbolische Erlebnis dessen, der vom Torbau des Pyramidentempels am Nilufer den verdeckten Opferweg entlang schritt, alle Symbole des Seins in tiefsinnigen Bildern zur Seite. Durch die schmale Pforte der mächtigen Pylonenwand — dem Sinnbilde der Geburt — leitete das Schicksal ohne Ausweichen durch stets sich verengende Räume zur letzten Zelle, die den zur Mumie verewigten Leib enthielt. . . . Steingewordene Lotus und Papyrusbündel wachsen riesenhaft aus dem Fußboden von durchscheinendem Alabaster auf, der das Wasser bedeutet, eingeschlossen von purpurnen Wänden. Der heilige Weg vom Torbau zur Grabkammer ist ein Strom. Es ist der Nil selbst, der mit dem Ursymbol der Richtung eins wird. Der Geist der mütterlichen Landschaft vereinigt sich mit der

Es ist begreiflich, daß nun dieser Wanderersymbolik (die übrigens auch Spiegelberg „sehr feinsinnig und geistvoll ausgeführt" nennt) der wissenschaftliche Ägyptologe nur mit Achselzucken gegenübersteht. Absurd bleibt, darüber zu streiten, ob der historische Ägypter wirklich so empfunden habe oder nicht. Aber es ist ebenso absurd, diese Symbolik nur als subjektive Willkür des modernen Denkers aufzufassen. Absichtlich wird dabei hier die Verankerung dieser Gedanken in Spenglers freilich nur flüchtig und verschwommen angedeuteter Metaphysik noch nicht berücksichtigt — (hierauf kommt erst der III. Teil zurück) — da metaphysisches Verständnis in der Welt der Wissenschaft von vornherein nicht zu erwarten ist und jedenfalls in unserer Zeit hier als kein Argument zu gelten hat. Doch auch wenn diese Bilder und Gedanken Spenglers rein nur als kulturanschaulicher Versuch genommen werden, als ein Mittel (mit z. T. vielleicht sehr eigentümlichen Gedankenkonstruktionen) die lebendige Empfindung eines ungeheuren Kulturinhalts anschaulich zu machen, so ist doch zuzugeben, daß hier ein Erlebnis von ganz unvergleichbarer Intensität heraufbeschworen ist, geeignet wie kein anderes sonst, den Ernst, die Wucht und Formgewalt einer aufbrechenden großen Kultur der Vorzeit unserer späten Gegenwart neu zu verkünden. Die religiöse Grundbedeutung jedes frühen großen Stils ist nie umfassender geschildert worden.[1])

---

aus ihm entsprungenen Seele. . . . Wenn je, so ist in diesem Stil der Tod wirklich gebannt worden. Hier ruht Ewigkeit auf jedem Zuge." „Leben und nur leben, in jeden Augenblick den größtmöglichen Gehalt an Wirkung legen, ist aus diesem Weltaspekt eine Notwendigkeit. . . . Tiefe, klare, durch keinen Anblick älterer, absterbender Kulturen getrübte Heiterkeit . . . das ist „Glück". Erst dies macht die Symbolik der Pyramidentempel vollkommen. Neben dem architektonischen Formelement, das die Idee des Todes begreift und überwindet, steht das lyrische, imitative, welches das Leben in Gestalt bringt. Im Gotischen hat das eine in den Domen, das andere in den epischen Dichtungen getrennte Formenwelten geschaffen; hier ist eine erhabene Einheit durch die Beziehung auf das Symbol des Weges gewahrt." (S. 270 1; 285 90.)

[1]) „Der kindliche Wechsel von tiefstem Entzücken über die ertagende Welt, über den Seelenfrühling, von unendlicher Sehnsucht nach Reife, Wachsen, Vollendung — und tiefster Angst vor dem Unfaßlichen, das in diesem Aufblühen liegt, vor dem Verhängnis, das mit ihm kam, der Notwendigkeit eines Endes, dem Geheimnis der Vergänglichkeit, ruft an der Schwelle einer jeden Kultur den strengen Stil, die große Ornamentik und den Hang zu einer ungeheuren, späten Generationen oft so rätselhaften Baukunst hervor, deren keine reifgewordene Kultur mehr fähig gewesen ist . . . die Idee des überpersönlichen Opfers der ganzen Seele ist mit der Frühzeit untergegangen. . . . Plötzlich, schlechthin vollkommen, überwältigend in ihrem Ausdruck von Trotz und Qual, voller süßer Schwermut und Hingabe treten diese Knabenträume einer frühen Seele allenthalben in die Tageswelt, die große Architektur, der große Mythus, das Epos, das neue Ornament, die Kriege der Heldenzeit. . . . Alle Weltangst ist Angst vor dem Raume, dem Verwirklichten, der Grenze — dem Tode. Im

Wer ein Gefühl hat für die religiöse Inbrunst und die Tiefe dieser ganzen Konzeption, die im Durchschreiten jener strengen Totentempel die Gewalt und Unerbittlichkeit der notwendigen Form- und Inhaltsfülle des Kulturprozesses mit der Schwere und der Größe eines sich erfüllenden Schicksals empfindet und dies im Symbol und Bild des heiligen Lebensweges einheitlich begreift — (wozu freilich ein selbst der religiösen oder metaphysischen Lebensempfindung zugänglicher Geist gehört), der wird nicht ohne Lächeln SPIEGELBERGS Anmerkung (S. 190) lesen, wonach die „Oberflächlichkeit, mit der sich Spengler mit dem Zentrum des ägyptischen Geisteslebens, der Religion beschäftigt hat," schon daraus hervorgehe, daß bei ihm das Wort Ka fälschlicherweise Neutrum ist. Aus dem Symbol des Lebenspfades aber, jenem Kristallisationszentrum all der versuchten Deutungen wird hier ein harmloses „Wandermotiv", das wohl in jeder anderen Kultur und Kunst ebenso häufig sei. Ja „ich muß gestehen, daß ich dieses Wandererbild am allerletzten hinter der ägyptischen Psyche suchen würde. Man könnte es bei einem Nomadenvolk wie den Arabern verstehen, aber nicht bei dem seßhaften ägyptischen Bauernvolk, dem das Wandern gewiß nicht im Blut lag." (Als ob dieses Symbol des „Weges" — das STEINMANN[1]) „kurios" nennt — mit dem physischen Wandern etwas zu tun hätte!)

Tiefenerlebnis, durch das die sichtbare Welt wird, hat sie ihren Ursprung. So erscheint die vollzogene, der starren Ordnung durch das Ursymbol unterworfene und dadurch zum Sinnbild einer Seele — zum Makrokosmos — erhobene Welt als das feindliche Prinzip, das Reich der dunklen Mächte. . . . Deshalb wendet sich die früheste aller Künste an den Urstoff der Welt, die Inkarnation des Widerstandes, den die Angst brechen will, den Stein. Man wird die gigantische Architektur der Dome und Pyramiden nie begreifen, wenn man sie nicht als Opfer auffaßt, das die junge Seele den fremden Mächten bringt — das größte, das je gebracht wurde. In ihnen liegt der ganze Geist einer Kultur, die durch ihr steingewordenes Selbst eine Verbindung mit dem Weltgrunde sucht. . . . Diese erste Kunst überwand den Stein und zwang ihn, in symbolischen Formen aus der Erde aufzuwachsen. Weil hier das Leben selbst in Frage stand, knüpften sich diese Formen unmittelbar an den Gedanken des Todes — in den Pyramidentempeln, deren innerer Weg zum Königsgrabe führt, wie in den Domen, deren hochgewölbte Schiffe mit ihren Pfeilerreihen dem Hochaltar zu geleiten, der das Geheimnis der Eucharistie in sich birgt, durch die ein menschgewordener Gott sich opfert. . . . Ich denke an die Steinmassen der Dome und Pyramiden, die von der Erde weg in den Weltenraum emporgetragen wurden . . . so muß der Bau der Cheopspyramide ein Akt der Weihe gewesen sein . . . die Pyramide ist das ungeheure Grab des Königs, dessen Grundsteinlegung den ersten Akt seiner Regierung bildet, an dem das ganze Volk arbeitet, solange er regiert . . . dieser Staat ist das Schicksal; er stellt den Weg der ägyptischen Menschheit dar; er setzt sich selbst in Beziehung zur Idee des Todes. . . . Das Tiefenerlebnis, im Tempelwege symbolisiert, ist das des ganzen Aegyptertums." (S. 273/78.) [1]) Th. STEINMANN in einem z. T.

Das ist denn ein Niveau und Maß des flachen Mißverstehens und Unverständnisses, das jede weitere Diskussion erübrigt. Aber niemand wird sich wundern, wenn empfänglichen und empfindenden Lesern Spenglers eine derartige wissenschaftliche Kritik ihrem Objekt denn doch noch nicht gewachsen scheint. Mag sie im Einzelnen Richtiges sehen, im Ganzen wird hier stets die Macht und Tiefe der urteilenden Persönlichkeit entscheiden, und damit ist ein meist groteskes Mißverhältnis zwischen der Kritik und den hier, wenn noch nicht gestalteten, so doch erfühlten und gedeuteten Werten gegeben, für das der naive wie der allgemein gebildete Leser ein instinktives, richtiges Gefühl hat. Dieses Gefühl läßt sich vielleicht bis zu der extremen Behauptung steigern, daß für den die Kulturinhalte Empfindenden die Deutung Spenglers, weil zu Lebenstiefen führend, schließlich wertvoller sei als die bloßen Resultate der exakten Ägyptologie — selbst angenommen, daß die Deutungen historisch nicht ganz richtig wären. Nicht das Richtigste, sondern das menschlich Tiefste und Bedeutendste wäre in diesem Fall entscheidend, weil es mit den alten Kulturinhalten an unsere eigene Lebenstiefe rührt.

Aber hier an diesem Kreuzungspunkt der Auffassungen dürfen wir uns die Entscheidung nicht zu leicht machen. Es geht nicht an, unmittelbare Lebenswerte gegen wissenschaftliche Erkenntnisziele auszuspielen. Diese Frage wirklich zu beantworten vermöchte nur ein großer, beide Seiten reif umfassender Gelehrter, wie er wenigstens als Ideal vorstellbar ist. Aus der Beherrschung seiner Wissenschaft ergäbe sich für diesen Kritiker die Frage: Was ist richtig (um zu wissen, wie es wirklich war?), und aus der eigenen Lebensempfindung ebenso die Frage: Was ist wichtig (um den Sinn des Lebens zu verstehen und zu erfüllen?). Dieser Kritiker würde vielleicht die Deutung Spenglers philologisch nicht beweisbar finden und sie trotzdem lieben, als die tiefste, lebendig bedeutendste jener ägyptischen Kulturinhalte, die wir kennen. Vielleicht ist niemals jemand durch den Totentempel Chephrens mit derartigen Empfindungen gewandelt — aber sind sie darum weniger ergreifend, menschlich weniger wertvoll und tief? Für die Wissenschaft sind sie als Resultat belanglos, wenn sie unhistorisch sind und in der

---

feinsinnigen Aufsatz „Die intuitive Erkenntnis" (Ztschr. f. Theologie u. Kirche, III. Jahrg. 2. Heft S. 81), der die Anzeige des Logosheftes im Kunstwart (Aug. 21) mit der Ueberschrift „Spengler ist überwunden" nicht ohne Genugtuung zitiert, nennt hier die Spiegelbergsche Kritik „ganz eigentlich vernichtend" — welchen Ausdruck wir nur auf ein anderes Objekt als er beziehen möchten.

wirklichen Vergangenheit so nicht vorhanden waren. Für den Menschen, dessen eigener Lebensinhalt mächtig genug ist — dies allerdings ist notwendig — um nach der Deutung seines Sinnes zu verlangen, sind auch diese Deutungen alter Kulturinhalte um der Tiefe ihres Sinnes willen wertvoll und lebendig, ganz unabhängig von der Frage nach ihrer historischen Exaktheit.

Würde nun ein Kritiker, der menschlich reif und tief genug die Größe jener Konzeption empfände und doch andrerseits die Forderung der wissenschaftlichen Exaktheit aufrecht hielte, hier vor einem unlösbaren Widerspruche stehen, wenn seine Wissenschaft den tatsächlichen historischen Irrtum Spenglers nachgewiesen hätte? (Ein Fall, der hier für das ägyptologische Gebiet übrigens noch gar nicht vorliegt. Hier ist das, was Spengler meint, sei es nun richtig oder falsch, bis jetzt noch nicht verstanden worden.) — Dieser Widerspruch scheint uns im letzten Grund nur eine Täuschung und einer tieferen, umfassenderen Lösung zugänglich. Deshalb, weil alles Menschliche wie seine reichste Ausdrucksform, das Kulturelle, letzten Grundes einheitlich und einfach ist. Das, was dem Individuum für sich zuhöchst als sinnvoll und sinndeutend scheint, steht in organischem Zusammenhang auch mit dem höchsten noch deutbaren Sinn der kulturellen Bildungen im großen. (Einheit des Persönlichkeits- und des Kulturproblems.) Die unerschöpflich tiefe Goethesche Erkenntnis: „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?“ gilt naturgemäß noch weit unmittelbarer vom Kulturverstehen. Darum läßt sich die paradoxe These wagen, daß die menschlich und seelisch bedeutendste und tiefste Deutung alten Kulturinhalts sich im letzten Grund zugleich auch sachlich als die richtigste bewähren werde. Gerade die gewaltigen Anfänge der aufbrechenden monumentalen Kulturordnungen lassen sich gar nicht tief und heilig genug deuten. Die Wucht und Größe ihrer ursprünglichen Grunderlebnisformen sind uns späten Menschen einer schon gealterten Kultur freilich nur mittelbar zugänglich — getastet und gedeutet mit den Mitteln unsrer späten Sprache und unsrer späten Empfindungsform. Aber der ständig fortschreitende Umsetzungs- und Korrekturprozeß, der zwischen dem Empfinden und Erleben, und dem sich erweiternden und schärfenden Wissen vom tatsächlichen Sachbestande vor sich geht, vermag die beiden Seiten immer wieder aneinander selbst zu steigern. Und diese Steigerung wird dann zugleich in steter Richtung auf die alte Kulturwirklichkeit und in Annäherung an ihren inneren Gehalt verlaufen, wenn das seelische Empfinden und Erleben in diesem Prozeß dem wissenschaftlichen

Erkennen überlegen oder doch gleich mächtig bleibt. Dann ist ihr Ausgleich immer wieder möglich, wie er immer wieder neu zu fordern ist.

Unfruchtbar bleibt, intuitiv Geschautes nur vom wissensmäßigen Gesichtspunkt aus zu kritisieren, und ebenso unfruchtbar bleibt, demgegenüber sich auf die Intuition und den „physiognomischen Takt" zurückzuziehen. Man wird hier an das stolze Pochen der romantischen Philosophie auf ihr geniales Anschauen erinnert und an die grimmige Absage HEGELS an diese gefühlsmäßige Schwärmerei, an deren Stelle er die scharfbestimmte, allen zugängliche Begriffssystematik setzen wollte — die doch selbst nur wieder ein geheimer Ausgleich zwischen Seelischem und Intellektuellem war! Eben ihre Erprobung aneinander ist die Forderung und zugleich der Erweis des aufgestellten Satzes, daß sie sich im letzten Grund nicht widersprechen können, wenn sie nur der inneren Tiefe ganz gerecht zu werden fähig sind. Das ist nun freilich eine schwierige und anspruchsvolle Aufgabe für die Kritik: auch dem noch ungestalteten und nur gefühlten Wert Rechnung zu tragen. Doch ihr Lohn ist, daß sie mit der Anerkennung dieses Wertes schließlich doch die schöpferischen Kräfte ihrer eigenen Wissenschaft entbindet und auf höherem Niveau, in reiferer Erkenntnis auch des Wissensmäßigen, jene vorweggenommene Lösung endgültig erfüllt zurückgewinnt. Immer wieder tauchen in dem fortschreitenden wissenschaftlichen Prozeß diese den Fachwissenschaften verhaßten Typen auf — Vorläufer, problematisch, unzulänglich, doch voll einer tieferen, wertvollen Ahnung, die organisch in die Zukunft weist und ihre einstige Bestätigung erwartet In diesem Sinn hat schließlich immer wieder NIETZSCHE gegen WILAMOWITZ recht, BACHOFEN gegen MOMMSEN, und BOECKH und WELCKER (oder besser WINCKELMANN und SCHLEGEL) gegen F. A. WOLF und Gottfried HERMANN. Recht freilich erst in einem langen und langwierigen Prozeß, dessen Bedeutung erst zuletzt von einer späten Zeit erkannt wird, in der beide Kräfte aneinander reif geworden sind: die des Verstehens und die des Erlebens.

Dieser Prozeß, der beiden Seiten gleichmäßig ihr Recht erteilt, hat hier in unserem Fall noch kaum begonnen. Die berechtigten Werte der Wissenschaft und die des seelischen Erlebens werden ihrer inneren Verwandtschaft noch nicht inne; sie erblicken sich in gegenseitiger Verzerrung — gleich den Unterweltsgestalten, die L. CURTIUS in der Schlußerzählung seines Logos-Aufsatzes uns höhnisch auftischt. Diese verschrobenen, pathetischen und hohlen Schattenbilder unserer eingebildeten historischen Figuren (als Ge-

spenster auf der Hadeswiese — ein an sich sehr glücklicher Gedanke) sind doch nur die platte, blutleere Karikatur, zu der die tiefgeheim lebendige Idee erstarrt und sich verzerrt, wenn sie (und ihr vielleicht noch zu schematischer Ausdruck) nur einseitig durch die Brille einer Wissenschaft betrachtet wird.[1]) Doch könnte nicht die Schuld dann an der ungeeigneten Krümmung der Brille liegen? Ein anderes Auge sähe vielmehr hinter diesen starren Umrissen die Urbilder typischer Kulturformen ahnungsvoll aufdämmern, und wenn auch nur als einen ersten, tastenden Versuch. Gewiß ist dieser Versuch noch voller Widerspruch und Unzulänglichkeit, doch auch voll immer neuer Reize — gleich Beschwörungsformeln, die ein Formenchaos erstmals zu umgreifen und zu bannen suchen, und die dem Verstehenden, gleichgültig nun durch welche Mittel, ganze Welten der Vergangenheit zum Reden bringen. Vielleicht antworten diese Geisterstimmen dann aus eigener Kraft ganz andersartig und nach anderer Richtung, als sie Spengler angedeutet hat — wie einmal angeschlagene Saiten immer tiefer hallend unerschöpflich reich nachklingen können. Dem, der sie zuerst berührt hat, bleibe aber doch der Dank, auch wenn die Fortführung des Spiels noch Gegenstimmen fordern sollte.

Wie schon erwähnt, erwarten wir diese ergänzenden Gedanken vor allem aus dem kultursystematischen Gebiet, auf dem die Widersprüche und Einseitigkeiten Spenglers ihre übergreifende Erklärung

[1]) Zu solchen Entgleisungen der Fachwissenschaft vgl. auch das philosophische Urteil in Scholzs (im übrigen abwehrender) Kritik (a. a. O. S. 26, 31, 33): „Gleichwohl sind die Bilder, die Spengler entwirft, aus einer ungewöhnlichen Kraft des Anschauens herausgeschöpft. Sie wirken mitunter wie Visionen und erheben sich trotz der Kompositionsmängel sehr beträchtlich über die mittlere Linie, die die durchschnittliche Gestaltungskraft unserer Geschichtsschreibung bezeichnet. Den apollinischen und faustischen Menschen vergißt man nicht wieder, auch wenn man die Koordinaten, auf die er bezogen ist, nicht annehmen kann. . . . Der Historiker kann Spengler auf Grund der Irrtümer, die sich in seinem Werke angehäuft haben, beiseite schieben. Der Philosoph kann das nicht; denn er darf nicht am Einzelnen haften bleiben, wenn es für sich auch noch so bedeutsam ist. Er hat das Ganze ins Auge zu fassen und darf dasselbe nur dann zurückweisen, wenn es sich als Ganzes nicht halten läßt. Und es könnte immerhin sein, daß die Bedeutsamkeit des Ganzen durch die Fragwürdigkeit oder Unhaltbarkeit des Einzelnen nicht wesentlich erschüttert würde. . . . Ueberhaupt, es muß am Schluß dieser Auseinandersetzung ohne eine Spur einer Parteinahme für Spengler bemerkt werden, daß seine Paradoxien, wenn man genauer zusieht, fast immer einen verborgenen Sinn haben, auch da, wo er selber diesen Sinn bis zur Unkenntlichkeit zugedeckt hat. Sie deuten fast immer auf ein Problem und vielfach auf Dinge, die in den traditionellen Erörterungen nicht genügend beachtet werden. Darum kann die Philosophie aus seinen Paradoxien so wenig wie aus seinen geschichtlichen Irrtümern das Recht für sich ableiten, an seinem Werk vorüberzugehen."

finden. Die vertiefte Auffassung der einzelnen Kultur (die an dem Beispiel der ägyptischen ersichtlich ist) hängt insgeheim auch mit der Ordnung der verschiedenen Kulturen selbst zusammen, so wenig er dies auch Wort haben will. Seine übertriebene Antithetik ist die Lückenbüßerin für die ihm fehlende bezw. unbewußte Kultursystematik, die in Wirklichkeit sein Werk, wie sich noch zeigen wird, gleichwohl beherrscht. Und zwar ist dies in einem doppelten Sinn zu verstehen: Das systematische Gewebe, das der Schöpfer in bewußter Reflexion auch über die intuitiven Fundamente seines Werkes zu breiten liebt, ist keineswegs schon mit den systematischen Ordnungen zu verwechseln, die das unbewußte Wachsen des Ganzen selbst gefördert haben. Beides kann zusammenfallen, ist aber zumeist verschieden, je nach Art der jeweilig verschiedenen Begabung. Spenglers methodisch-geschichtsphilosophische und wissenschaftstheoretische Überlegungen sind, wie wir andernorts in systematischem Zusammenhang aufzeigen, Ausdruck der in ihm sich auswirkenden geistigen Einstellung und ihrer begrenzten Eigenart, und nicht zentralen sondern sekundären Ursprungs. Der scheinbar so gewandt gefügte, hundertfach verflochtene Zusammenhang seiner Begriffe, dessen Mängel und einseitige Analogien von der strengen Wissenschaft belächelt werden, entstammt noch nicht dem eigentlichen Wachstumsboden des Spenglerschen Werkes (wie aller ähnlichen, intuitiv gestalteten), dessen Vergleichung mit dem letzten Grund wissenschaftlicher Systematik erst jenen erwarteten Prozeß des gegenseitigen Verstehens vorbereiten würde. Erst die in unbewußter Systematik wurzelnden wirklichen Werte der Intuition und erst die wirklichen „Erlebniswerte“ jeder großen von der Wissenschaft erarbeiteten Systematik stehen sich auf gleichem Boden gleich tief gegenüber. Hier aber wird auch ihr Widerspruch auflösbar sein und ihre Gegensätzlichkeit zugleich begreiflich bleiben.

Denn immer wieder wird bei übermächtigen Begabungen auch ein entscheidendes Übergewicht der einen Seite ausgebildet sein: entweder der intuitiven der Erlebnisinhalte, oder der rationalen ihrer methodisch greifbaren Form. Eine gleichmäßig den beiden Seiten gewachsene Begabung scheint ein seltener Ausnahmefall. Gerade die wertvolle Steigerung der einen Seite bis zur schöpferischen Stärke scheint die andere fast ganz zurücktreten zu lassen. Aber muß darum nur kurzsichtige Feindschaft zwischen den jeweiligen Vertretern herrschen? Das Mißverständnis des bloßen Systematikers und Wissenschaftlers, daß die inhaltsmäßige Intuition vom Systematischen aus ungreifbar und darum wertlos wäre,

ist genau so falsch und oberflächlich, wie das analoge Mißverständnis des vorwiegend Anschauenden, daß die systematischen Begriffe dem Erleben nicht gewachsen und von ihm nur möglichst fern zu halten seien. Immer wieder wird durch dieses Mißverstehen die gegenseitige Vertiefung und der kritisch-wissenschaftliche Fortschritt gehemmt — doppelt, wenn, wie in unserem Fall, neben dem eigentlichen, prinzipiellen Gegensatz, durch jene scheinbare und sekundäre Systematik noch ein Streitobjekt nur vorgetäuscht wird, mit dessen Bekämpfung die Wissenschaft leichtes Spiel hat, während der fruchtbare, grundsätzliche Ausgleichskampf gar nicht begonnen wird. Der große säkulare Genius kämpft diesen Kampf schon in sich selbst siegreich zu Ende. Darum entfällt bei ihm die sekundäre Systematik, d. h. seine Begriffsarbeit entspringt den gleichen letzten Tiefen wie die Inhalte seines Erlebens. Er gehört, als überlegener Herrscher, der intuitiven und der systematischen Welt gleichmäßig fortbildend an. Doch auch wo dieses Ideal in einem Einzelnen nicht mehr erreichbar ist, kann der Prozeß der kritischen Zusammenarbeit sich ihm doch annähern, wenn nur beiderseits die innersten Kräfte sich aneinander messen.

Worauf es ankommt, soll hier abschließend ein Beispiel deutlich machen, das schon ferner liegt, doch prinzipiell ganz analog ist. J. J. Bachofens mythengeschichtliche Werke (insonderheit sein „Versuch über die Gräbersymbolik der Alten", Basel 1859 und „Das Mutterrecht", Basel 1861), wissenschaftlich kaum genannt, in manchen Kreisen wie ein Heiligtum gehütet und verehrt, in neuerer Zeit auch von verschiedenen Seiten in ihrer Bedeutung steigend anerkannt, sind typisch für die Wirkung von solchen, selbst zwar nicht unwissenschaftlichen, doch der Wissenschaft fremd bleibenden, wertvollen Kulturanschauungsgemälden. Bachofen hatte das Vermögen, durch die alten, von den Griechen überlieferten Mythen hindurch in eine graue Vorzeit der Kultur zu schauen, deren mythische und religiöse Inhalte er zu erleben fähig war. Dieser Erlebniswert durchleuchtet seine Schriften, unabhängig von der wissenschaftlichen Bestätigung. Sie scheint nun in der Tat nachträglich zuzunehmen. Doch auch wenn das Gegenteil der Fall wäre, ja selbst wenn alle Resultate Bachofens als philologisch-wissenschaftlich falsch erwiesen würden, wäre sein einziger Wert darum doch nicht geringer. Er beruht auf dem ausnehmend seltenen Glücksfall, daß einem Menschen unserer späten Gegenwart die unvorstellbare Gewalt so früher Zeiten überhaupt zugänglich ist. Fremde Kulturinhalte in ihrer ganzen religiösen oder künst-

lerischen Wucht nicht zu verstehen sondern zu erleben, ist etwas grundsätzlich anderes als ihre wissenschaftliche Erforschung. Je älter diese Inhalte sind, um so kostbarer und wertvoller wird eine derartige Gabe der Einfühlung in das abgründig Menschliche. Dazu gehört eine Ursprünglichkeit und Tiefe des Empfindens, die wiederum mit dem gleichfalls notwendigen Niveau der wissenschaftlichen Beherrschung und Umfassung jener Stoffe nirgends sonst zusammentrifft. Darum sind diese seherhaften Blicke und Ahnungen BACHOFENS seltsamen Erz- oder Kristallfunden aus einem Bergschacht zu vergleichen, dessen Tiefe seither niemand mehr erreicht hat. Mag die Wissenschaft in der Erforschung der Kristallgesetze vielleicht weit über die ersten Deutungen des Finders selbst hinausgewachsen sein — um dieses Stück heraufzuholen, war ein ahnungsvoller Mut und eine geistige, geheime innere Verwandschaft nötig, die vielleicht nie wiederkehrt, da kaum je wieder eine Seele diesen mythischen Mächten der frühen Menschheit offen steht. „Die höchste Dichtung", bekennt BACHOFEN, „schwungreicher und erschütternder als alle Phantasie, ist die Wirklichkeit der Geschichte. Größere Schicksale sind über das Menschengeschlecht dahingegangen, als unsere Einbildungskraft zu ersinnen vermag. Das gynaikokratische Weltalter mit seinen Gestalten, Thesen, Erschütterungen ist der Dichtung gebildeter, aber schwächlicher Zeiten unerreichbar . . . Noch mehr als bisher fühle ich den gewaltigen Gegensatz, der meine Betrachtungsweise des Altertums von den Ideen der heutigen Zeit und der durch sie geleiteten modernen Geschichtsforschung scheidet" (Mutterrecht S. XIII).

Was liegt daran, ob BACHOFENS gynaikokratische Rechtskonstruktionen wirklich haltbar sind? Wesentlich bleibt, daß seitdem kein gedankenvollerer, erlebnisreicherer, tieferer Blick auf den Symbolen und Gestalten einer alten Religion geruht hat und der Fülle ihrer unerschöpflichen, geheimnisschweren und erlösungsmächtigen Beziehungen mit heiligerer, innigerer Seelenkraft gewärtig war. Immer wird das Finden und Erleben dieser „tiefen Blicke" eine Kühnheit, Inbrunst und einseitige Intensität erfordern; warum soll die gegenteilige Begabung rationaler, systematischer Ordnung die erstere darum bekämpfen, statt ihre ergänzende Eigenart zu benützen und zu schützen? Je reiner und lebendiger diese intuitiven Funde aus dem Grund der anschauenden Seele steigen, desto wertvoller wird sich ihre Gewalt und Tiefe eben für die systematische Arbeit der Wissenschaft erweisen, deren schöpferische Kräfte an den Inhalten sich frei und reif erproben können. So nur, in der

gegenseitigen Rechtfertigung wird es zu jener fruchtbaren Begegnung und zu dem gleichzeitigen Fortschritt der beiden Seiten kommen, von dem wir gesprochen haben.

II.

Absichtlich sind wir hier bei dieser Abschweifung so lang verweilt, weil wir durch sie am raschesten das Niveau zu erreichen hoffen, von dem aus die „wissenschaftliche" Bedeutung Spenglers und damit der Wert bezw. Unwert der betreffenden Kritiken gleichmäßig verständlich wird. Die letzteren müssen dann nicht im einzelnen durchlaufen werden, sondern können in ihrer Abfolge von diesem Gesichtspunkt aus einheitlich übersehen werden. Denn wir könnten von ihm aus alle ihre einzelnen Ausstellungen von vornherein zugeben, ohne daß damit doch noch der wesentliche kritische Streitpunkt nur überhaupt berührt, geschweige denn entschieden zu sein braucht.

Von der ägyptologischen Kritik W. SPIEGELBERGS [1]) ist in dieser Beziehung schon gesprochen worden. Aber auch diejenigen der klassischen Philologie verhalten sich im Wesentlichen noch kaum anders, so lehrreiche und treffliche Arbeiten auch darunter sind. Die feinsinnige Studie von Eduard SCHWARTZ [2]) „über das Verhalten der Hellenen zur Geschichte" will selbst nicht mehr geben, als „einige Randbemerkungen zu dem, was der Verfasser über die griechische Seele sagt" und die „den Kern des Buches nicht treffen" sollen. Seine begründete Anfechtung der These „der antike Mensch habe kein Organ für die Vergangenheit gehabt", wird auch von Hans NACHOD [3]) scharfsinnig unterstützt und noch durch die Kritik [4]) einzelner Fragen der Besiedelung, Totenverbrennung und der Steinarchitektur, Plastik und Malerei ergänzt. Diese Zurückweisung der „ahistorischen" Natur der Griechen spielt auch die Hauptrolle in O. Th. SCHULZs [5]) Antrittsvorlesung a. d. Universität Leipzig (Okt. 1920), die sich im übrigen, als Ausnahme, das Ziel setzt, über die Kritik am Einzelnen hinaus zu einem „Sinn der Antike" und der Berichtigung seiner Spenglerschen Fassung vorzudringen. Aber der Verfasser — der des öfteren seinen Briefwechsel mit Spengler hervorhebt — bleibt hinter dem Ziel des Titels weit zurück. Ein

[1]) Logosheft S. 188. [2]) Ebenda S. 171. [3]) Positiv zu Sp. stellt sich, anläßlich des Werkes „Die ägyptische Kunst" W. SCHÄFERS, Paul FRIEDRICH, in dem Aufsatz „Aegyptische Kunst", Neue preuß. Ztg., 22. XI. 19. [4]) „Bemerkungen zu Sp. U. d. A." Ilbergs N. Jahrbücher 1920, 23. Jahrg. 8. Heft. [5]) „Der Sinn der Antike und Spenglers neue Lehre." F. A. Perthes, Gotha 1921. Auch „Das Problem Spengler", Reclams Universum, Heft 15, 1921.

wirklicher Sinn der Antike bezw. ihres ganz bestimmten Fortwirkens in unserer Kultur wird nicht ersichtlich gegenüber dem ganz allgemeinen Resultat des bloß modifizierten Fortbestehens und einer unbestimmten und noch unbestimmbar sich entwickelnden Menschheit als solcher. Hier wäre ja gerade das Problem erst aufzurollen gewesen, wieweit Spenglers vielleicht subjektiv ordnende Kulturformenlehre den „Geschichtsbrei" nach berechtigten Linien und Gliederungen objektiv durchdringt, wieweit seine Begrenzung und Entgegensetzung der Antike und der gegenwärtigen Kultur auch prinzipiell begründbar ist, wieweit ihr gegensätzliches Verflochtensein auf tiefere Bedingungen des strukturellen, systematischen Kulturzusammenhanges überhaupt zurückgeht, dessen Wesen und Gesetze erst nur bruchstückweise an dem Horizont der Forschung langsam aufzudämmern scheinen — lauter Fragen, für die die Philologie noch keine Antwort, ja noch kein Verständnis hat, und die doch bei Erscheinungen wie Spengler wenn auch nicht gelöst, so doch erörtert werden wollen.

Vielleicht zwar ist es ungerecht, vom Philologen ein Eingehen auf Kulturprobleme zu erwarten, die ein inneres Vertrautsein mit dem kultursystematischen Gehalt voraussetzen. Denn es ist charakteristisch, daß die allgemeinen, philologisch-historischen Disziplinen an diesem Gehalt nicht eigentlich interessiert sind. Sie haben kein Organ, seine spezifische Gesetzmäßigkeit zu erfassen. Die Notwendigkeit der Religion, Philosophie und Kunst, Wirtschaft und Wissenschaft als solcher wird hier nicht erlebt, geschweige ihr organischer Zusammenhang, dessen Spannung und Ausgleich den geschichtlichen Ablauf durchwirkt. Darum steht auch der Philologe selbst der Problematik Spenglers noch am hilflosesten gegenüber, während die sachlich bestimmten Einzelwissenschaften in steigendem Maß auch kritisch Belangvolleres zu sagen haben, je festeren Halt sie an der eigenen inhaltlichen Systematik finden, von der aus die Einzelheiten in gesicherter Kritik Spengler entgegentreten können. Doch sie verbleiben damit freilich auch in ihrer wissenschaftlich prinzipiellen Einzelheit, ohne daß noch der systematische Kulturzusammenhang im Ganzen hierdurch zu erreichen wäre.

Dies wird schon deutlich bei dem Übergang von der Philologie zur Kunstgeschichte, wie ihn der temperamentvolle Spengleraufsatz des Archäologen Ludwig Curtius[1]) darstellt. Hier bei dem bedeutenden, originalen Schüler Furtwänglers weht eine andere Luft, die es bedauern läßt, daß dieser Darsteller der antiken und der

[1]) „Morphologie der Kunst", Logosheft, S. 195.

ägyptischen Kunst (in Burgers „Handbuch der Kunstwissenschaft") hier nicht auch die ägyptologische Kritik Spenglers noch übernommen hat. CURTIUS' Kritik ist überaus lehrreich, weil ihr Verfasser sich in ihr mit seinen eigenen, universal gerichteten, vergleichenden Neigungen auseinandersetzt und ihr gewaltsames Zerrbild in Spengler darum leidenschaftlich scharf bekämpft.[1]) Daher der Mittelteil, dessen Einzelkritik den Spenglerschen Einseitigkeiten überall entgegentritt, und der wir, wie gesagt, gar nicht zu widersprechen brauchen, ohne doch darum an ihren scheinbar vernichtenden Folgerungen irgend teilnehmen zu müssen.

CURTIUS stellt dieselben in seinem Anfangs- und Schlußteil zusammen. Auch er kennt das große morphologische Problem der „Individualitäten" in der Kunst der Menschheit, wie sie sich der neuen Forschung allmählich erschlossen haben: der Antike und der Gotik, der ägyptischen, chinesischen, indischen Kunst u. a. und kann die Fragen „nach den Geheimnissen ihrer Zeugung und ihres Alterns, erfüllt von dem neuen Bewußtsein von der Totalität jeder geschichtlichen Erscheinung, nur zu lösen versuchen in der Konstruktion der zu jeder Kunst gehörenden Kultur. . . . So hängt alles innerlich verklammert zusammen. Gelingt es, die Geschichte durch auf sämtliche Epochen anwendbare übergeordnete Anschauungsbegriffe zuerst zusammenzuhalten, dann aber durch die Besonderheit der Einzelgestaltung der allwaltenden morphologischen Idee zu trennen, dann ist eine Geschlossenheit und zugleich eine Differenziertheit des Aufbaues der Weltgeschichte erreicht, die sie bisher nicht besaß. . . . Was wir bisher zerstreut, in losem Zusammenhang, nicht ohne Widersprüche und doch als eine wunderbare, aber in Werden und Vergehen geheimnisvolle Kultur ansahen in Staat, Wirtschaft, Recht, Religion, Dichtung, Kunst und Sitte, das wird von Spengler aus einer einzigen Kraft konstruiert, für die der signifikative Begriff von der Mathematik entlehnt wird. Und nun ist die Probe zu

[1]) „ . . . wären wir nicht dem Verfasser bei aller inneren Fremdheit auch wieder verwandt und verbunden". — „So mutig, so konsequent, so scheinbar allumfassend ist der Versuch, diese Weltkulturen zu veranschaulichen, noch nie unternommen worden. Daher ist auch jeder, und gerade der wissenschaftlich beteiligte, von der glänzenden Darstellung dieses scheinbar wahrhaft enzyklopädischen Geistes wie von einem Rausch ergriffen worden — ergriffen worden — und aus dem Rausch erwacht". „Sein Versuch, ‚zivilisationsmäßig' ungläubig, skeptisch, tief unglücklich, scheint uns gänzlich gescheitert. Er riß uns selber mit, aber kaum erkannten wir die Art seines Gefährts, stiegen wir ab und flohen zurück. Eine Welt trennt uns von seinem Geist. Aber sein Problem bleibt bestehen. Es wird den Denker immer wieder verlocken, sich an ihm zu versuchen." (S. 216, 198, 216.)

machen, ob die Einheitsform wirklich geschaut ist, der signifikative Begriff wirklich ausreicht, das geschichtliche Bild zu tragen."

Diese Probe fällt für CURTIUS gründlich negativ aus.[1]) Aber was liegt schließlich hier daran, ob die „euklidisch" benannte Hilfskonstruktion Spenglers für die antike „apollinische" Welt richtig oder falsch ist? Gegenüber nämlich der Aufstellung des „bestehen bleibenden Problems" umfassendster Formeinheiten der menschlichen Geschichte und ihres gegenseitigen, gesetzmäßig bedingten Zusammenhanges? Gerade diesen letzteren Zusammenhang hält CURTIUS zum Schluß Spengler entgegen: Ihm ist die „eigenste Kraft der Geschichte" die einigende Rezeption, die es allein ermöglicht, „Geschichte als Einheit zu sehen". Jeder Inhalt (Einigungsinhalt) der Geschichte kann „als in der Kultur immer neu empfangenes und neu gestelltes Formproblem angesehen werden". „Kultur als Ganzes ist immer ebenso Rezeption wie Produktion . . . ist also jeweiliger Erlebnisbesitz der traditionell gebundenen geschichtlichen Gestaltung" — und zwar unter der Grundvoraussetzung „der Identität des Menschen als Träger der Kultur". Ja neben der Gemeinsamkeit des Menschentums besteht eine Einheit der Kunst als solcher, die sich wiederum in der „Klassizität" jeder Kultur als die „Darstellung eines Absoluten" ausspricht, wenn auch diese Form „aus ihrer inneren Dynamik heraus" nie ruhen kann.

Zweifellos ist damit die berechtigte Kehrseite der von Spengler allzu einseitig allein gesehenen Verschiedenheit der einzelnen Kulturen, eben ihre gegenseitige Verflochtenheit, hervorgehoben. Beide Seiten schließen sich nicht aus, sondern bestehen nebeneinander: die schöpferischen, ursprünglichen Formenkreise, die nur einen kleinen Teil der möglichen Verbindungs- und Erbelemente sich auswählen und umschaffen, und die Fülle unerschöpflichen Beziehungsreichtums der durch sie hindurch reichenden weiteren Zusammenhänge. Doch auch hier scheint jede tiefergehende Erforschung eine leidenschaftlich einseitig gerichtete Begabung zu erfordern, und immer wieder wird die eine von ihnen die andere bekämpfen und ergänzen können. Aber dieser Ergänzungskampf kann ihre gegenseitige Berichtigung allmählich aneinander steigern zu gemeinsamer, fruchtbarer Förderung und schließlich unter ihrer Feindschaft die Verwandtschaft

[1]) Ebenso für Otto GRAUTOFF, in den wenigen, herausgegriffenen Bemerkungen in „Kunst und Künstler" (S. 37, 1920). „Die Kunst in Osw. Spenglers U. d. A.", die viel Treffendes enthalten, ohne freilich auch nur dem beschränkten Thema irgend gewachsen zu sein. Aehnliches gilt von dem — nur umgekehrt, ganz unkritisch zustimmenden — Referat E. VOIGTLÄNDERS „Die Kunst als Kultursymbol" in d. Monatsheften f. Kunstwissenschaft, April 1920.

kenntlich machen — hier bei diesen weitergreifenden Beziehungen der Kulturwelten untereinander wie ihrer einzelnen Systeme im besonderen, wie früher schon bei der ersten Entgegensetzung der antiken und modernen Welt als dem eigentlichen Zentralthema der Spenglerschen Problemstellung.

Die Ablehnung der Spenglerschen Konstruktion durch CURTIUS verkennt, daß der Erzeugungsgrund der letzteren eben in den von ihm vermißten tieferen Kulturzusammenhang zurückreicht, dessen Spannungen sich in Spenglers polaren Gegensätzen von Antike und Moderne, Apollinisch-Faustisch, Plastik und Musik gewaltsam und sinnbildlich äußern. Urteile über diese Zusammenhänge aber können nicht auf die Verzeichnung, bezw. auf die willkürliche (d. h. von jenem Gegensatz schon selbst beeinflußte) Auswahl der Beispiele begründet werden. Freilich wäre es erfreulicher, wenn auch am einzelnen Beispiel die ganze Reife des umfassenden Kulturverstehens sich gleichmäßig zu betätigen vermöchte, statt daß hier unter dem Zwang nach der Gesamtordnung nur erst ein bestimmtes Moment einseitig übertrieben und herausgegriffen würde. Doch die angestrebte Gesamtkulturordnung weist in ihrer eigenen, notwendig gegensätzlichen Struktur nach eben den Zielrichtungen systematischer Forschung, die auch CURTIUS hypothetisch, doch erwartungsvoll andeutet.

Für diesen inneren „Strukturzusammenhang" der Spenglerschen Aufstellungen muß hier freilich erst noch auf unsern III. Teil verwiesen werden, der zugleich auch die ausschließliche Blickrichtung auf die Verfalls- und Untergangssymptome in der Gegenwart als Auswirkung jenes Zusammenhanges aufweist. Eben diese Blickrichtung ist aber auch hier für die Wissenschaft das zweite Hauptmoment des Anstoßes. Die Argumente jener allgemeineren Ablehnung aus dem I. Teil kehren hier wieder, auf dem höheren Niveau „wissenschaftlicher Aburteilung" und Verwerfung — die auf dem kunstgeschichtlichen Gebiet nur um so leidenschaftlicher verfährt, als Spengler hier tatsächlich in der Anwendung auf unsere Gegenwart (und Zukunft) etwas allzu diktatorisch und einseitig vorgegangen ist und der Kritik im einzelnen genugsam schwache Stellen darbietet.

Der Standpunkt CURTIUS' zwar, für den die Vorstellung der sich ins Nichts auflösenden Kulturen „im tiefsten Grunde unsittlich, weil ungeschichtlich gedacht" ist, ist um nichts beweiskräftiger als die subjektiven, aus dem I. Teil bekannten Entrüstungen all der Unsterblichkeitsbedürftigen. Ein stärkerer sachlicher Anwalt, von der Seite der neueren Kunst, tritt ihm in Walter RIEZLER zur Seite, dessen mehrfach wiederholter Vortrag über die „Kunst als Ausdruck

der Kulturen“ [1]) ausführlich die Spenglersche Kulturensingularität angreift und ihr, ähnlich wie CURTIUS, die Überschichtung und Verflechtung aller Tradition entgegenstellt.[2]) Noch wichtiger ist seine Zurückweisung der Spenglerschen Gewaltsamkeit in der Prognose über die moderne Kunst, deren wirkliche Zukunft sich dem Wissen unserer Zeit entzieht. Ähnlich urteilt auf dem Gebiet der Dichtung Oskar WALZEL in dem feinsinnigen Aufsatz,[3]) der die Stärken und die Schwächen Spenglers in diesem Spezialfach gleichmäßig berücksichtigt.[4]) Mit Recht bemängelt er als einen der prekärsten Punkte der Einzeleinordnung jenes „auffällige Hin- und Herschwanken der Grenzlinien, die in der Antike, aber auch in unserer Welt Kulturvon Zivilisation trennen.“

Noch etwas tiefer dringt ein anregender Aufsatz von Paul FECHTER in der „Tat“,[5]) der sich zwar auch nicht von dem bio-

[1]) Bericht in der Danziger Zeitung, 4. XI. 21, Königsberger Allg. Ztg., 4. XI. 21, Leipziger Tageblatt, 16. XII. 21. [2]) Vgl. auch den Aufsatz von Kurt ENGELBRECHT „Die Kulturseelentheorie u. die Kunst“. Der (rote) Tag, 15. XII. 21. [3]) „Osw. Spengler u. d. Geschichte d. Dichtkunst“, Literaturblatt d. Neuen Freien Presse, 3. VII. 21. (Einzelpunkte auch bei J. R. KEIM: „Osw. Sp. u. d. Dichtung“, Neue bad. Landesztg., 17. III. 21.) [4]) z. B.: „Ich habe nie begriffen, wie ein Buch, das zwar unsere Kulturam Ende ihrer Entwicklung angelangt nennt, künftigen neuen Kulturen hingegen eine zukunftsfrohe Bahn öffnet, in einem irgendwie strengeren Sinn des Wortes für pessimistisch gelten könnte.“ „Daß ein Forscher, der so weit ausgreift, in Einzelheiten irrt, oder auch irgendeinem Gewährsmann übereifrig und unselbständig Nachfolge leistet, ist nur selbstverständlich. Wenig vornehm wäre es, das echtere und genauere Wissen des Fachmanns gegen ihn auszuspielen. Vermag Spengler doch selbst dann noch Wichtiges anzuregen, wenn er zur bestehenden Wissenschaft in Gegensatz kommt.“ — Ein Wink für CURTIUS, der mit der Wonne des Examinators in dem eigenen gediegenen Fachwissen schwelgt und Spenglers Weisheit höchstens aus der „eigentümlichen modernen zwischen Quellen und Journalistik stehenden Vermittlungsliteratur“ herleiten möchte (wobei unsicher bleibt, wo diese letztere in die „so geistreiche, zu geistreiche, moderne kunstgeschichtliche Literatur“ selbst übergeht, so daß schon RIEGL, WORRINGER, STRZYGOWSKI, SIMMEL etwa WICKHOFF oder DVOŘÁK gegenüber in eine Art Zwielicht rücken, während andrerseits dem offenbar grimmig gehaßten TROELTSCH seine — höchst fragmentarischen! — Zustimmungen zu Spengler hohnvoll angekreidet werden). — An Gedanken WALZELS knüpft auch der bedeutsame Artikel Arthur HÜBSCHERS an: „Zyklentheorie in der Literatur“, Münch. Neuest. Nachr., 26. X. 21. [5]) Juliheft 1920: „Die Symbolik des Raums, Anmerkungen zu Spenglers U. d. A.“ FECHTER vermißt Hegel bei Spengler und bemerkt: „Er kann nicht hindern, daß die wesentlichen Teile seines Buches zuletzt doch eine Fortbildung, ein Weiterbauen am Werke Hegels sind. Der philosophische Mensch in ihm hat unbeirrt und ungewollt den Anschluß an die große allgemeine Geistigkeit gefunden, den der bewußte, an das Weltgefühl des 19. Jahrhunderts gebundene naturwissenschaftlich bedingte Denker abzulehnen sucht. Beide kommen nicht zu freier Entfaltung, weil die Inkongruenz der beiden Weltbetrachtungsformen nicht bewußt wird: Das Ergebnis ist jener innere Widerspruch, der das Werk durchzieht. . . . Das Tragische ist, daß man hinter all den Einzelbetrachtungen wie durch einen Schleier doch das Bild eines großen Ganzen ahnt. Auch Spengler scheint es zuweilen zu empfinden, vor allem in

logischen Mißverständnis befreien kann, doch für den „raumsymbolischen" Gedanken manche wertvolle Ergänzung bringt. Auch er verneint die negative Folgerung für unsere künstlerische Zukunft in der Hoffnung auf gemeinsame Weiterentwicklung auch in dieser Hinsicht (Städtebau, Wohnungskultur) — als „Vorstufe für ein neues Symbol der neuen Gemeinschaft, die wir in allem, in der Kunst am meisten, im Werden fühlen." Ähnlich zustimmend, doch zum Schluß die positive Möglichkeit der neuen Kunst[1]) betonend äußern sich Paul Schmid[2]) und J. F. Schütz.[3]) So bleibt von Stimmen von Gewicht aus künstlerischem Lager, die der Grundidee rückhaltlos beipflichten, nur Wilhelm Worringer mit seinem höchst bedeutsamen,

---

den Schlußkapiteln, wo er ins Naturwissenschaftliche zurückkehrt und es fast hegelisch als die innere Struktur des Geistes deutet: gerade dort, wo die Dinge liegen, die ihn hindern, aus dem Vergangenen ins Zukünftige hinauszutreten, dämmert am tiefsten die Ahnung auf, daß letzten Endes sein Wollen schon, noch bevor es vollendet, vergangen ist. In die Zukunft weist Spenglers Buch nicht: aber es ist ein Denkmal der Zeit geworden, die hinter uns liegt, gewachsen an der Grenzscheide zweier Menschheitszeitalter." Vgl. hierzu unseren III. Teil. [1]) Dahin weisen auch Karl Scheffflers neuere Prognosen: „Die Zukunft d. deutschen Kunst", „Die Melodie", Berlin 1919. [2]) „Stildämmerung", Deutsche Zukunft, 14. XI. 1920; ausführlicher: „Ueber die Möglichkeit eines neuen Stils", Schwäbischer Bund 1920, S. 452 ff. „Innerhalb der Spenglerschen Geschichtsauffassung löst sich das tiefe Rätsel, daß selbst ein so gigantisches Ereignis wie der Krieg das Gotterlebnis, die ersehnte Gemeinschaft, den Mythus, den künstlerischen Stil einer zerklüfteten Menschheit nicht aufzuzwingen vermochte, in die kalte und klare Einsicht auf: für das Abendland sind diese inneren Möglichkeiten erschöpft; wie sinnlos, sich an sie zu vergeuden. Ich gestehe, daß ich mich nicht völlig diesen Spenglerschen Resultaten zu entziehen vermag. Der moderne Mensch in seiner extremen Ausprägung ist historisch so hoffnungslos überlastet, daß jeder Versuch, künstlerisch oder philosophisch zu einer im alten Sinn eindeutigen Weltanschauung vorzudringen, als Sektiererpose unangenehm berührt." Aber „So sehr ich der Ueberzeugung bin, daß für den Historiker und Kulturphilosophen gewisse Ergebnisse des Spenglerschen Buches unbedingt verpflichtend sind, so sehr ist die Einwirkung dieser auf die reale Gestaltung der Zukunft als Widersinn abzulehnen. . . . Das Ringen um einen künstlerischen Stil ist nicht aufzuhalten und wird weitergehen. Ohne einen starken Optimismus ist jede Möglichkeit, jenen zu erreichen, vernichtet und wir wären paradoxerweise gezwungen, die höhere Seite unserer Existenz freiwillig zu Grabe zu tragen. Vor jedem Leben, das diesen Namen verdient, liegt die unendliche Fülle aller Möglichkeiten verwirrend ausgebreitet und es verneint sich selbst, wenn es diese deterministisch beschränkt. . . . Wir wollen uns hüten, den kommenden Stil zu prophezeien; das Leben leidet keine Prognose und beugt sich keinem System; was wir allein tun können, ist dies: die Kräfte, die wir in uns fühlen, zu sammeln und zu steigern." [3]) „Kunst und Gegenwart, Ein Versuch für und gegen Spengler". Grazer Tagespost, 4. XII. 21. Hier auch das zeitpsychologisch beachtenswerte Urteil über Spenglers Buch — „daß es heute das Los der wenigen allergrößten Werke, wie etwa Herders „Ideen zur Philosophie d. Gesch. d. Menschheit", teilt: die grundlegenden Gedanken sind so sehr Gemeingut aller Gebildeten geworden, daß man mit ihnen rechnet und aus ihnen heraus denkt, ohne sich zu erinnern, daß es eigentlich hundertmal im Tage zitiert werden müßte."

vielsagend zugeschärften, wenn auch noch mehr fragenden als endgültig bestätigenden Münchener Vortrag.[1])

Im Gegensatze zu der Unzulänglichkeit der philologischen-historischen und zu der Leidenschaftlichkeit der kunstgeschichtlichen Kritiken zeichnen sich die musikwissenschaftlichen Besprechungen durch eine vorbildlich maßvolle Reife aus. Sie zeigt, daß auch im wissenschaftlichen Fachurteil beides möglich ist: sympathisches Eingehen auf die eigentümlichen Verdienste und gelassene Zurückweisung der sachlichen Unrichtigkeiten. Und diese letzteren sind hier im musikalischen Gebiet, neben den vielen überraschenden, ja hinreißenden Schönheiten[2]) und weitreichenden Ausblicken, besonders hervortretend. Doch selbst Gustav Becking, der in seinem Logosaufsatz[3]) mit diesen musikhistorischen Irrtümern (hervorgerufen durch

[1]) „Künstlerische Zeitfragen", H. Bruckmann, München 1921 S. 28: „Wer wahre Zeitwitterung hat, der fühlt, daß eine neue Familie von Büchern am Werden ist, die nicht etwa wertvoller sind als frühere Bücher, sondern nur anders. Aber in diesem anders steckt etwas, das sagt, daß die schöpferische Sinnlichkeit unserer Zeit sich in ihnen konzentriert hat. Heißt nun diese Verflüchtigung all unserer schöpferischen Sinnlichkeit in eine bloße Denksinnlichkeit wirklich Untergang des Abendlandes? Ich weiß es nicht. Ich weiß nur, daß dieses so unerhört zeitsymptomatische und zeitrepräsentative Buch, mag man sich zu seinen sachlichen Richtigkeiten oder Falschheiten stellen wie man will, mich an die Erfahrungstatsache erinnert, die von Bergsteigern erzählt wird, die beim Sturze mit dem Leben davon kamen: nämlich, daß sie in den hundertstel Sekunden ihres sausenden Sturzes mit einer unheimlichen Ueberdeutlichkeit und Hellsichtigkeit ihr ganzes Leben in phantastischer Zusammendrängung an ihrem Bewußtsein vorbeirasen sahen und eine visionäre Erkenntnissteigerung erfuhren, die von einer wunder- und traumhaften Subtilität und Präzision zugleich war. In der Synthetik und vor allem in der Synoptik der Spenglerschen Konzeptionen scheint mir viel von dieser unheimlichen Ueberwachheit unserer Zeit zu liegen, aus der heraus sie den Antrieb zu ihren letzten und ihr eigentlichsten Schöpfungen gewinnt. . . . Liegt solcherweise nicht vielleicht in der Methode dieses Buches viel mehr Bestätigung für die Richtigkeit seines Titels als in seiner eigentlichen Beweisführung? Die letztere kann widerlegt werden, die erstere ist als indigene Zeitäußerung einfach da und kann in ihrer vitalen Selbstsicherheit nicht diskutiert werden. Das Buch selbst, wie sein Erfolg sind vitale Tatsachen unseres Zeitseins, die man bedauern oder ablehnen mag, aber in ihrer Tatsächlichkeit und damit auch in ihrer Symptomatik nicht wegdiskutieren kann". — Charakteristisch schließt der Vortrag, S. 31: „Das große Neutönen hat aufgehört. Der Dirigent hat abgeklopft. Ein Nachspiel beginnt aus alten längstgewußten Tönen. Ein verdämmerndes und ausklingendes Nachspiel am Rande unserer Kultur, nicht mehr in ihrer Mitte. Sagen wir Ja dazu. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft gilt auch für die künstlerische Kraft. In sublimierter Form lebt sie weiter in dem Stil unseres Denkens. Versteifen wir uns nicht darauf, sie nur im Stil unserer Bilder zu suchen. Wehren wir uns nicht dagegen, daß sie in unseren Denkbildern neue Form und neue Lebensexistenz gefunden hat." [2]) Von der bereits berühmt gewordenen Stelle über die faustischen Streichquartette bis zum „Orchesterklang Bruckners, der so oft den Raum mit einem bräunlichen Gold füllt". [3]) Logosheft, S. 284.

die in den Grenzen schwankende Uneinstimmigkeit der geschichtlichen und theoretischen Einstellung Spenglers) peinlichst ins Gericht geht, rühmt Spenglers Verdienste „um die Musikgeschichte, indem er sie als erster als integrierenden Bestandteil in die Kulturgeschichte aufgenommen hat" und schließt mit der Bemerkung: „Sollte Spenglers Werk mit mancher guten Beobachtung die Musikwissenschaft dazu anregen, überzeugter nach den sachlichen Konstanten zu suchen, die den Unterscheidungen und Antithesen zugrunde liegen, so wäre der musikalischen Stilkunde ein wichtiger Dienst erwiesen, und man würde vorläufig die Einseitigkeit der Abgrenzungen Spenglers in den Kauf nehmen und seine Geschichtsdarstellung, die mit dem historisch Erwiesenen so vielfach in Konflikt gerät."[1]) Ähnlich ein anderer Fachmann, Paul Nettl:[2]) „Von historisch-philosophischer Seite hatte man bisher die Künste, insbesondere aber die Tonkunst, stiefmütterlich behandelt. Auf der anderen Seite war seit A. W. Ambros nie wieder ein Versuch größeren Stils gemacht worden, Musikgeschichte im Anschluß an die Kulturgeschichte zu treiben, und auch Ambros war in bescheidenen Anfängen stecken geblieben. Die neuere musik-historische Forschung geht diesen großen Fragen überhaupt aus dem Weg, wie dies auch etwa bei dem Systematiker der Musikwissenschaft, Hugo Riemann, der Fall ist. . . . Es ist das Verdienst Spenglers, daß er zum erstenmal die Bedeutung der Musik für die europäische Geschichte richtig erkannt hat — mögen die Details des Werkes sachliche Unrichtigkeiten enthalten, mag die Diktion des Verfassers mit ihrer hochmütigen Art prinzipieller Quellenverschweigung und apodiktischer Vortragsweise manchen ernsten Fachmann vom liebevollen Studium abhalten. . . . Spengler hat in einigen Sätzen den Versuch gemacht, die Hauptphasen der Musikgeschichte zu skizzieren, freilich in einer Art, die ihm das Lob der zünftigen Musikhistoriker schwerlich eintragen wird." — Diese Prophezeiung bewahrheitet der in den Einzelheiten scharf aburteilende Alfred Einstein,[3]) der aber zugleich doch auch bekennt: „Spengler hat das ganz außerordentliche Verdienst, der Musik einmal überhaupt in der Kulturgeschichte zu ihrem Recht verholfen zu haben, im Gegensatz zu der bisherigen, verantwortungslosen

[1]) Wohl am bedenklichsten bei der Beurteilung Beethovens, des faustischen Höhepunkts und des „Zerbrechers der Form", bei dem verschieden konstruierte Darstellungen unverträglich nebeneinander stehen. [2]) „Osw. Spenglers .U. d. A., und die Musik", Neue Musikzeitung Stuttg.-Leipz., 9. VI. 21. [3]) Zeitschrift für Musikwissenschaft 1920, und Münchner Post, Juli 1920, „Osw. Spengler u. die Musikgeschichte". Von christlicher Seite kritisiert Franz Spemann in seinem Büchlein „Die Seele des Musikers. Zur Philosophie d. Musikgeschichte", Furche-Verl. 1921.

Geschichtsschreibung. . . . Wie ängstlich, pflichtgemäß und schwächlich angeklebt sind noch die entsprechenden Abschnitte in K. Lamprechts deutscher Geschichte! Spengler dagegen stellt die Musik des Abendlandes auf das alleinig wahre Piedestal, indem er sie als dessen einzig repräsentative Kunst charakterisiert, sie als die faustische, gotische, dynamische, unbegrenzte Kunst der apollinischen und statischen, begrenzten repräsentativen Kunst des Altertums, der Plastik gegenüberstellt."

III.

Eben diese Gegenüberstellung nun bestreitet Erich FRANK in einem sachlich äußerst inhaltsreichen Logosaufsatz über den griechischen Geist.[1]) Die Eingangsthese freilich — daß das eigentliche Element der griechischen Kultur, weit mehr als jede andere Kunst, Musik gewesen sei, aus deren Geist allein sie erst verständlich werden kann und „hinter der die moderne Musik weit zurückbleibt" — erscheint einfach als ebenso maßlose Übertreibung nach der andern Seite. Der weitaus größere (sieben Achtel umfassende) und wertvollere Hauptteil jedoch ist ausschließlich der mathematischen Entwicklung im griechischen Altertum gewidmet. So böte sich zugleich auch für uns hier der gegebene Übergang von der geisteswissenschaftlichen zur naturwissenschaftlichen Hemisphäre — wenn nicht in der letzteren die Besprechungen fast ganz mangelten. Außer dem hier erwähnten FRANK'schen Beitrag und einer gelegentlichen Stelle in dem Aufsatz Wilhelm WIENS „Über die Beziehung der Physik zu anderen Wissenschaften",[2]) die sich aber doch im wesentlichen auf geschichtsphilosophische Gedanken beschränkt, sind wir auf einen Spenglervortrag von Prof. Dr. TOEPLITZ[3]) über die „Axiome der Mathematik", sowie auf die Bemerkungen O. NEURATHS und Leonard NELSONS in ihren, im I. Teil erwähnten Büchern[4]) angewiesen.

[1]) „Mathematik und Musik und der griechische Geist", Logosheft S. 222. [2]) Juliheft 1920 der Süddeutschen Monatshefte. (Vgl. „Die Kausalität ist die Grundlage des physikalischen Weltbildes, aber sie ist eine Denkform unseres Geistes u. kann nicht wieder zur Analyse desselben Geistes verwendet werden, dessen Wirken zu schildern Aufgabe der Geschichte ist.") [3]) In der Kieler Kantgesellschaft, Sommer 1920. Referiert von Achim STOLTENBERG: „Zur Spenglerkritik in der Kieler Kantgesellschaft". Kieler Neueste Nachr. [4]) „Spuk" und „Antispengler". Einzelne Richtigstellungen auch in dem Aufsatz Robert MUSILS „Geist und Erfahrung", Neuer Merkur, Heft 12, März 1921. Vgl. I. Teil. Das etwas wunderliche Buch von Viktor GEILEN endlich: „Mathematik und Baukunst als Grundlagen abendländischer Kultur"; „Wiedergeburt der Mathematik aus dem Geiste Kants", zwei Aufsätze, die als Heft 53 der Sammlung Vieweg erschienen sind (Braunschweig 1921), hat so wenige wirkliche Beziehungen zu Spenglers Buch, daß wir hier füglich davon absehen können.

Der Grund für diesen Mangel auf dem Felde der exakten Wissenschaften ist einleuchtend: Die systematische Betrachtung richtet sich hier auf eine ganz andere Seite des wissenschaftlichen Objekts, als die Kulturschau Spenglers. So fehlt eigentlich die Berührung und damit auch der Anlaß zu Kritik und Widerspruch. Zugleich ist hier die Übersteigerung der Spenglerschen Behauptung von der Belanglosigkeit der systematischen Beziehungen (die durch die einzelnen Kulturen hindurchreichen), in ihrer Einseitigkeit so offensichtlich, daß es hier zu einer wirklichen, fruchtbaren Diskussion nicht kommen kann. — Die logischen Formalprinzipien des mathematischen Denkens sind an sich so dauernd gültig, wie die Normen und Geltungswahrheiten der erkenntnistheoretisch-philosophischen Besinnung, unabhängig von der Art, ja von der Tatsache ihres Gedachtwerdens. Dies tritt nur weniger hervor, wenn, wie bei Spengler, ausschließlich die so verschiedenen Arten ihrer kulturellen Verwirklichungen und ihrer Bedeutung für eine jeweilige Kultur ins Auge gefaßt werden — eine Betrachtungsart, die wiederum dem Mathematiker und seinem sachlichen Interesse gänzlich fern liegt. Höchstens läßt sich hier eine Vergleichung und Abwägung der verschiedenen Färbungen und Tendenzen in den mathematischen Entwicklungen erörtern, wobei jedoch fast immer beide Unterredner mehr oder weniger das Recht ihres Gesichtspunktes gegen den anderen behaupten können werden. Es ist dann schließlich nur ein Kampf um die Nuance, je nach dem Überwiegen der einseitig betonten Betrachtungsweise.

So korrigiert etwa TOEPLITZ (vgl. STOLTENBERG) die Spenglersche Entgegensetzung des antiken und modernen Zahlbegriffs dahin, daß der griechische Zahlbegriff (geometrischer Art) nach einer Ruhepause im Mittelalter in Verschwisterung mit der indischen Dezimalrechnung neu für uns aufgetreten sei, welche allmähliche Synthese (über die Station des Koordinatenbegriffs) und der analytischen Geometrie) sich endgültig in Descartes' neuem, funktionalem Zahlbegriff vollendet habe. Die tatsächliche Verschiedenheit im „Substanziellen" beider Mathematiken werde zur Gleichartigkeit in Hinsicht auf das „Operieren" in ihnen — lauter Korrekturen, die statt des starren „Entweder-Oder" ein milderndes „Sowohl als auch" zwischen die beiden gegenteiligen Ansichten setzen. Auch die oft berührte Frage des antiken Integrationsproblems und der Infinitesimalmethode (Eu-

Positiv besprochen von A. HUPPERSCHWILLER: „Untergang oder Aufstieg?", Germania, 22. V. 21, negativ von Artur JAKOBS, Frankf. Ztg., 3. III. 22, und sehr absprechend vom Mathematiker K. KNOPP, Ostpreuß. Ztg., 6. XI. 21.

doxos' und Archimedes' „Exhaustionsbeweis"), auf die auch FRANK in seinem Logosaufsatz ausführlich zurückkommt, läßt sich keineswegs als entscheidendes Argument für oder gegen Spenglers Auffassung gebrauchen. Gerade solch ein Beispiel[1]) zeigt vielmehr sehr instruktiv, daß eben beide Auffassungen möglich und jeweils in ihrer Art begründbar sind. An dieser zarten Grenze hat sowohl der Systematiker recht, der den Linien der sachinhaltlichen wissenschaftlichen Entwicklung nachgeht, wie der „physiognomische" Betrachter, der an der gleichen Wissenschaft (wenn auch vielleicht sehr einseitig) die Ausdrucksmöglichkeit einer bestimmten seelischen Tendenz[2]) hervorhebt. (Vgl. Spengler, I, S. 101 zu diesem Beispiel: „Nirgends kommen beide Mathematiken einander so nahe und nirgends läßt sich die unüberschreitbare Kluft zweier Seelen, deren Ausdruck sie sind, gewisser fühlen.") So wirkt die ganze feinsinnige Untersuchung FRANKS, von kleineren Mißverständnissen abgesehen, als wertvolle Ergänzung und als Korrektur der Spenglerschen Gewaltsamkeit, ohne sie doch irgendwie entwurzeln zu können. Vortrefflich zeigt FRANK selbst diese wechselnde Doppelseitigkeit der

[1]) In diesem Fall ist auch die Quelle selbst gemeinsam: Der Brief des Archimedes an Eratosthenes, den HEIBERG aufgefunden und auch in seiner (auch bei ZEUTHEN zitierten) Schrift „Naturwissenschaften und Mathematik im klassischen Altertum", 1912 (S. 53) verwertet hat. Aus dieser Quelle schöpfen FRANK und Spengler entgegengesetzte Deutungen. FRANK stützt die seinige noch durch die mathematische Autorität von ZEUTHENS Aussage, „daß die infinitesimalen Betrachtungen des Archimedes in dieser Schrift dieselbe Gültigkeit haben, wie diejenigen, die sich jetzt auf Cauchys Infinitesimalbegriff stützen". Derselbe ZEUTHEN aber überschreibt in seiner trefflichen, und FRANKS Aufsatz wertvoll ergänzenden Uebersicht („Die Mathematik im Altertum und im Mittelalter", Kultur der Gegenwart, III. I, 1. Lieferung, Teubner, 1912) den Abschnitt dieser Exhaustionsdarlegung mit dem Seitentitel: „Umgehen der Infinitesimaluntersuchungen" und zeigt darin an Euklids Beweisführung, „wie man seit Eudoxos die Resultate infinitesimaler Untersuchungen sicherstellte, ohne das damals nicht genug definierte Wort „unendlich" zu benutzen". In der genannten Schrift von HEIBERG (S. 27) finden sich anläßlich dieser Darlegung sogar die Worte: „Das Mittel der Griechen, den verpönten Begriff des Unendlichen zu umgehen". (Die vermittelnde Ansicht von A. Voss zu diesem Fall s. w. u.) Charakteristisch ist auch bei ZEUTHEN die vorsichtigere Auffassung von der wahrscheinlich „integrationsartigen Zerlegung" der Beweise Demokrits, gegenüber dessen viel bestimmterer Stellung bei FRANK. — Diese Zusammenstellung soll natürlich hier nichts Mathematisch-Sachliches beweisen, sondern nur an einem Einzelbeispiel dartun, wie hier von strengen Beweisen solcher Auffassungen überhaupt gar keine Rede sein kann. Es sind wechselnde Beleuchtungen eines unendlich eng verflochtenen Wachstumsvorgangs von verschiedenem Interessenstandpunkt aus. [2]) Hierzu der Satz: „Es liegt in der Mathematik von Anfang an ein theologisches oder metaphysisches Element, das sie nie verläugnet hat" — selbst in einer so durchaus allgemein-wissenschaftlichen Uebersicht des Mathematikers H. E. TIMERDING („Die Verbreitungmathematischen Wissens und mathematischer Auffassung", S. 60. Teubner, 1914. Kult. d. Geg.).

wissenschaftlichen-historischen Betrachtung an den Worten Spenglers auf, die der polaren Spannung zwischen griechischer und moderner Mathematik gelten und doch eben jenen „schöpferischen Prozeß der Tradition überhaupt" beschreiben.[1])

Wie Rück- und Vorderansicht eines Flechtwerks stehen diese Behauptungen nebeneinander. Warum muß der Betrachter der einen Seite den der anderen verdammen und ihn außerdem in allem übrigen nur gänzlich mißverstehen? Das ausfallende Schlußurteil FRANKs über Spengler ist durch nichts begründet und berechtigt, da er hier ein (kulturphilosophisches) Gebiet betritt, dem er von seinem Standpunkt aus gar nicht gewachsen ist und sein kann.

[1]) Logosheft S. 254: „Zu verstehen, wie und warum der indische, der griechische, der abendländische Mathematiker dieselben allgemeinen Tatsachen und Probleme so ganz anders anfaßt und auf so verschiedenem Wege löst, ist ja gerade die reizvollste Aufgabe für den Historiker und Philosophen. . . . Diese fundamentalen Unterschiede in der Auffassung derselben mathematischen Verhältnisse müssen allerdings tief in der seelischen Individualität der Völker begründet sein." Aber „so fremd uns zunächst diese geometrische Algebra der Griechen ist, wir verstehen sie ja doch in dem Augenblick, wo wir begreifen, was mit ihr gewollt ist. . . . Denn hier ist die darin gemeinte Sache, nicht die individuell zufällige Form des Symbols das Wesentliche. Die Möglichkeit solches Verstehens und Uebersetzens ist der Beweis, daß es zwar nicht hinter, aber in den verschiedenen Mathematiken eine Mathematik, eine einheitliche Wissenschaft gibt". Andrerseits (ein Satz, der auch bei Spengler stehen könnte): „Darin besteht gerade das Schöpferische aller Individualität, daß sie, um auch nur das Gelernte wirklich zu verstehen, es in ihrer Welt neu ausdrücken und schaffen muß. . . . Jede Theorie ist als feststehendes Dogma betrachtet einfältig, d. h. nur einseitig richtig, nur bedingterweise wahr. Das wissenschaftlich einzig Interessante an jeder Theorie ist das ihr zugrunde liegende Sachliche, das der abstrakte Gedanke in ihr bewältigen will. Die ganze Macht dieses Sachlichen zeigt sich aber nirgends unwiderstehlicher als in ihrer Widerlegung. Das wahre, objektiv Allgemeine vermag sich eben nur in der Form des individuellen Schöpferischen zu offenbaren. Gerade weil die antike Mathematik in ihrer Form von der Individualität des Geistes, aus dem sie entstanden, ganz durchdrungen ist, ist das eigentlich in ihr Gemeinte nie so tief von ihr selbst erfaßt worden, wie in jenem großen Prozeß, durch den sich das Abendland von der dogmatischen Autorität ihres Vorbildes befreite, und den darin auch einmal lebendig gewesenen Geist in der Welt seines eigenen Denkens neu zum Ausdruck brachte. Nicht in dogmatischer Aneignung, sondern in der schöpferischen Widerlegung dogmatischer Vorurteile zeigt sich der eigentliche Prozeß der Erkenntnis und die Einheit der Wissenschaft. Was Spengler vom Geist des Abendlandes meint, daß er ‚die angelernte antike Wissenschaft schon besaß — äußerlich, nicht innerlich —, die eigene durch ein scheinbares Aendern und Verbessern, durch ein tatsächliches Vernichten der ihm inadäquaten euklidischen gewann', mit diesen Worten ist nichts anderes als der schöpferische Prozeß der Tradition überhaupt beschrieben. Was hier vom Verhältnis der abendländischen zur antiken Mathematik gesagt ist, das gilt überhaupt von dem Kampf zwischen Zeiten, Völkern, Generationen, Ständen, ja zwischen Individuen. Darin beruht gerade auf allen Gebieten das eigentliche Wesen der Geschichte; in diesem Prozeß, in diesem Kampf der Individualitäten gegeneinander offenbart sich die Einheit im Bewußtsein der Menschheit".

Andrerseits besteht kein Zweifel, daß Spengler mit der übermäßigen Ausschaltung und Zurückdrängung der systematischen Betrachtung, d. h. des Verfolgens der durchlaufenden, dauernden Formenlinien im Gewebe der Kulturengesamtheit, hier im Gebiet der einzelnen exakten Wissenschaftsinhalte einen gefährlichen Boden betritt, auf dem auch Mißverständnisse einen erfolgreich scheinenden Angriff auf ihn ermöglichen. — Diesen Anschein erweckt Leonard NELSON, der mathematisch (getreu der Tradition des Herrn und Meisters J. F. FRIES) trefflichst beschlagene Philosoph. An Stelle der Mathematiker selbst — deren rein wissenschaftliche Einstellung bezeichnenderweise zu Spenglers einseitigen Behauptungen hier eigentlich gar kein Verhältnis mehr findet — betritt der Führer der neuen FRIESschule wohlgerüstet den Kampfplatz und überschüttet seinen Feind am Marterpfahl unter Hohnreden mit den Pfeilen seines Spottes. Gar mancher wohlgezielte Schuß trifft haarscharf eine schwache Stelle, wie überhaupt die zwei Kapitel über Mathematik und Physik das weitaus wertvollste und ernst zu nehmende Drittel der NELSONschen Kritik darstellen, wert, in jedem Satz sorgfältig überprüft zu werden. Doch dies erforderte ein Buch für sich: wir können hier nur Wichtigstes herausgreifen.

Trotz der scheinbaren Überlegenheit der Nelsonschen Exaktheit und Scharfsinnigkeit in mathematicis besteht hier doch im Grund genau das gleiche Verhältnis, wie zwischen Spengler und FRANK: die ganz verschiedene Betrachtungsart eines Komplexes von verschiedenem Standpunkt aus — nur daß statt des historisch orientierten mathematischen Interesses FRANKs hier ausschließlich das systematische allein die Herrschaft hat und von seinem klar übersichtlichen Gebiet aus jegliches Verständnis für den anderen Gesichtspunkt ablehnt. Es erkennt ihn überhaupt nicht an. Wir verweisen darum ausdrücklich, wie schon bei FRANK auf ZEUTHEN, so hier auf die objektive Darstellung von VOSS: „Über die mathematische Erkenntnis“,[1]) die auch dem nur einigermaßen vorgebildeten Laien

[1]) „Kultur der Gegenwart“, III, I, 3. Lieferung, Teubner-Verl., 1914. Wir reihen hier beispielsweise herausgreifend (S. 56/8, 49/55) aneinander; über die antike Exhaustionsmethode: „Die griechischen Geometer besaßen nicht unsere arithmetische Definition des Grenzbegriffes. . . . Die Exhaustionsmethode ist im Grunde mit unserer Grenzmethode identisch. . . . Durch den Grenzbegriff (des J. Wallis . . .) ist die Mathematik der neueren Zeit wieder zu der Strenge der alten zurückgekehrt, ohne die ihr anhaftende Umständlichkeit beizubehalten.“ „Wenn“ (so zitiert Voss E. CASSIRER in den Kantstudien, XII) „es eine Zeitlang schien, als ob die Strenge der antiken Beweismethoden nach der Entdeckung der Infinitesimalrechnung verlassen und verdunkelt sei, so zeigte sich im weiteren Fortschritt der Wissenschaft immer deutlicher, daß erst in dieser

die Tatsachen dieser Entwicklung leidenschaftslos zur Beurteilung darbietet. (Auch hier ist absichtlich die leicht zugängliche und allgemein verständliche Darstellung der „Kultur der Gegenwart" gewählt.)

Nach NELSONS Darstellung erscheint die moderne Differentialrechnung als wasserklares Phänomen rein rechnerischer Überlegungen, das niemals mit metaphysischen oder „infinitesimalen" Vorstellungen das Geringste zu tun hatte. Die Verstricktheit in den mystischen Nebel der letzteren und die vollkommene Ignoranz in Sachen der wirklichen Wissenschaft sucht NELSON an Spengler lächerlich zu machen. — In Wirklichkeit zeigt die geschichtliche Entwicklung dieses mathematischen Gebiets die innige Verflechtung solcher metaphysischer und systematisch-wissenschaftlicher Tendenzen, so daß die führende Rolle mehrmals zwischen beiden wechselt. Man kann geradezu den Ausgleichskampf dieser zwei gleichberechtigten Tendenzen als die Triebkraft dieses ständigen Prozesses der Selbst-

---

Erweiterung die Mathematik ihre volle Freiheit und Sicherheit zu gewinnen vermochte". Ueber die Entwicklung der Differentialrechnung durch Newton und Leibniz: „... Damit ruht seine Fluxionsrechnung auf den metaphysischen Ideen über das Entstehen der Größen in der Zeit, eine Vorstellung, die auch die Philosophie mit Vorliebe behandelt, wenn sie in der Differentialrechnung das „Problem des Werdens" begreiflich gemacht und die Antinomien des Zeno überwunden sehen will. — Gleichzeitig beruhen aber seine Ideen auf dem strengen Grenzbegriff von J. Wallis". „Die Leibnizsche Methode der Differentialrechnung hat den Sieg über Newtons vielleicht tiefere Auffassung davongetragen. . . . Euler nimmt in seinen großen systematischen Werken eine schwankende Haltung ein. . . . Der Umstand, daß Leibniz häufig von der transzendenten und auf den Grundlagen einer ‚wahren Metaphysik' beruhenden Methode spricht, mittels deren auch Resultate zu gewinnen seien, die mathemathisch nicht beweisbar sind, trug dazu bei, die Meinung aufkommen zu lassen, daß es sich in dem ‚calcul nouveau' zugleich um ein philosophisches System handle, zu dessen Verständnis eine ganz neue Erkenntnisart erforderlich sei. . . . Allen diesen Zweifeln hat die von d'Alembert wieder hervorgehobene Methode der Grenzwerte ein Ende gemacht. . . . Aber erst A. L. Cauchy hat aus dieser Grundauffassung die vollen Konsequenzen gezogen". — „Die entscheidende Wendung aber führte Weierstraß durch sein klassisch gewordenes Beispiel einer stetigen Funktion herbei, die an keiner Stelle differentiierbar ist. . . . Du Bois-Reymond bezeichnet Weierstraß' Entdeckung als ‚eines der ergreifendsten Ereignisse in der mathematischen Erkenntnis'. Mit ihm fällt die Ueberzeugung von der Universalität der Anwendbarkeit der Differentialrechnung auf alle Probleme, bei denen die Stetigkeit des Funktionsbegriffes vorausgesetzt war, an der das ganze 18. Jahrhundert, in dem Newtons metaphysische Ideen von Raum und Zeit noch so lebhaft nachwirkten, mit unerschütterlichem Vertrauen festgehalten hatte, zugleich aber auch die schon oben erwähnte Ansicht, daß die Infinitesimalmethode das Geheimnis des Werdens, wenn auch nicht begreiflich, so doch der exakten Untersuchung zugänglich gemacht habe." — Lauter historische Streiflichter, die den zähen Kampf zweier Tendenzen und den schließlichen Endsieg der einen zeigen, aber nicht die völlige Unsinnigkeit und Widersinnigkeit der anderen, die NELSON gegen Spengler behauptet. Seine Ableugnung der metaphysischen Tendenzen ist um so merk-

klärung und Selbstreinigung betrachten. Freilich ist kein Zweifel, daß dabei das Schwergewicht sich stetig nach der Seite der Systematik verschiebt, daß jede alternde, reifende Wissenschaft das prinzipielle Gefüge ihrer Methode und ihrer exakten Inhalte, bezw. des Zusammenhangs derselben, immer reiner und einleuchtender herauszustellen strebt. Unberechtigt ist es aber, darüber die anderen lebendigen Tendenzen, die am Wachstum dieser Wissenschaft gleichfalls beteiligt waren, schlechterdings zu übersehen, und vollends unberechtigt, einer auf diese Tendenzen abgestimmten (und hierin einseitigen) Betrachtung jenes andersartige, exakt geläuterte Schlußresultat der Gegenwart als einzigen, allein gültigen Tatbestand dieses Gebietes vorzuhalten, ja die gegenteilige Einstellung als Unwissenheit und Hanswurstiade zu verhöhnen. Wir leugnen gar nicht, daß hier NELSON öfters (ganz besonders in den geometrischen Kapiteln) tatsächliche wissenschaftliche Unrichtigkeiten, Mißverständnisse und Ungenauigkeiten Spenglers aufspürt, deren Korrektur sehr wesentlich und wünschenswert wäre und deren eingehende Diskussion an dem „Fall Spengler" auch in diesem Punkte zu fruchtbarer Klärung solcher Mißverständnisse und Widersprüche zwischen ganz verschiedene theoretische Interessenkreise führen würde. Doch in dieser Diskussion müßte dann auch für beide Seiten Verständnis vorhanden sein. Das Verwerfliche und das (trotz manchen guten Witzes) Widerliche an der Nelsonschen Kritik liegt darin, daß er diese Mißverständnisse und Ungenauigkeiten als den einheitlichen Ausdruck einer völligen und prinzipiellen Unkenntnis und mystischen Verschwommenheit hinstellt, bei der nur unbegreiflich bleibt, wie Derartiges überhaupt Beachtung finden konnte. Er nimmt, mit

würdiger, als er für den Vorgang der rein wissenschaftlichen Entwicklung selbst volles Verständnis hat. Vgl. seine treffliche Abhandlungssammlung „Die Reformation der Philosophie" (Leipzig 1918, S. 18) anläßlich der Geschichte der Infinitesimalrechnung: „Wenn diejenigen, die tatsächlich die Schöpfer dieser Wissenschaft geworden sind, mit unseren heutigen Anforderungen an Schärfe der Beweisführung zu Werke gegangen wären, so kann man sicher sein, daß wir von der Infinitesimalrechnung auch heute noch nichts wüßten. Die Schwierigkeit . . . wäre unüberwindlich gewesen." Diese Kriterien liegen jedoch durchaus auf Seiten der exakten Wissenschaft: ähnlich die vorhergehende Bemerkung über das Genie der großen Forscher, die „Entdeckungen zutage fördern, deren Wahrheit zu begründen sie selbst außerstande sind und für deren Begründung die methodischen Mittel, über die ihre Zeit verfügt, überhaupt nicht hinreichen". NELSON zitiert hier den Ausspruch von Gauss „Meine Resultate habe ich längst, ich weiß nur noch nicht, wie ich zu ihnen gelangen werde", und weist auf den glücklichen Zufall der (vereinfachenden) Ungenauigkeit der Keplerschen Rechnungen bezw. Grundlagen hin, aber verschweigt den fundamentalen metaphysischen Trieb, der dessen ganze Arbeit erst ermöglichte.

andern Worten, seinen Gegner überhaupt nicht ernst, und er erreicht damit nur notwendigerweise, daß seine Kritik selbst nicht mehr ernsthaft wirkt. Denn es bleibt albern, eine bloße Albernheit gründlich zu widerlegen.

Zum zweiten Male stehen wir vor der Frage nach dem tieferen Grund einer so leidenschaftlichen Abneigung, nach dem Grund, warum hier die kritische Schärfe so fanatisch nach den schwachen Stellen eines Werkes zielt, dessen wirkliche Größe ihr gänzlich verschlossen ist. Der in der Geschichte der Philosophie Bewanderte wird unwillkürlich an den Chorus jener „dii minorum gentium" erinnert, die von SCHULZE und JACOBI, BECK und MAIMON über FRIES und KRUG bis BENEKE einst den Entwicklungsgang des großen deutschen Idealismus von KANT her kritisch begleitet haben — erst in wertvoller Erörterung strittiger Punkte, dann sich immer mehr in der psychologistischen Verflachung des Transzendentalproblems und in gereizten Mißverständnissen verlierend. Dieses damalige Gezänk darf aber nicht darüber täuschen, daß, auch bei ungleich verteilten Kräften, sich doch notwendige Gegner gegenüberstanden. Der Gesamtreichtum der menschlichen Entwicklung produziert nach einem eigentümlichen Ausgleichsgesetz in Zeiten der gesteigerten, ja übersteigerten Anspannung ganz bestimmter Fähigkeiten (wie des Ausbrechens der metaphysischen romantischen Philosophie, einschließlich HEGELS) auch die Gegenantwort des Psychologismus, Anthropologismus usf., wenngleich in viel geringeren Persönlichkeiten. Ihre Einwände jedoch treffen gewisse Schwächen und Einseitigkeiten jener großen philosophischen Erscheinung dauernd gültig. Ja es ist charakteristisch für die außerordentliche Folgerichtigkeit und sachliche Bedingtheit dieser geistigen Entfaltung, daß bei der jetzigen Wiederholung, wo auf breiterer Stufe erst die Allgemeinheit in gesicherter Arbeit den vorweg genommenen Zielen langsam näher kommt und heute erst die Schwächen und die Stärken jener früheren genialen Anstürme des romantischen Wollens überschaut, getreulich auch jene Gegenbewegung abermals in analoger Form zu Wort kommt. Während das wiedererwachende Verständnis für die klassische Philosophie in den verschiedenen Bewegungen der Gegenwart, den inneren Prozeß von KANT zu HEGEL in gewissem Sinne wiederholend, von der Stellung des Neukantianismus zu der Durcharbeitung und neuen Gestaltung der Probleme FICHTES vorgeschritten ist und neuerdings sich auch dem wesentlichen Wollen HEGELS mehr und mehr in kritischem Begreifen wieder nähert, ist richtig auch eine „neue FRIESschule" entstanden, die den alten Gegensatz

mit neuen Mitteln wiederaufnimmt, in der gleichen Kampffront, mit dem gleichen Unverständnis für das metaphysische Empfinden und für dessen notwendiges, wenn auch unvollkommenes Ringen nach Gestalt und Ausdruck; aber auch mit der gleichen feindseligen Spürkraft für alles Problematische und Unzulängliche, für alle logischen Verfehlungen, Vertauschungen und Ungenauigkeiten dieses verhaßten Beginnens. Das metaphysische Bedürfnis unserer Zeit, das in kritischer Klärung seiner Formen, der Geschichte wie der Gegenwart gewachsen zu sein strebt, kann keinen spöttischeren, schärferen, gewandteren und kälteren Feind finden, wenn er auch im letzten Grund nur eine negative, vorbereitende Bedeutung hat und die wirkliche Tiefe der bezweifelten Probleme nicht versteht — so wenig J. Fr. Fries Hegel und Schelling je verstanden hat. (Selbst auch das alte Schulgezänk erneuert sich noch einmal — unsterblich lächerlich nur dann, wenn es sich auch noch heute gegen die vergangenen großen Philosophen richtet.)

Erst von diesem weiteren Zusammenhang aus scheint uns auch die Nelsonsche Kritik Spenglers in den richtigen Sehwinkel zu rücken. Nicht als ob wir nun in Spengler irgend etwas Schelling oder Hegel Analoges sehen würden — worüber der III. Teil noch zu urteilen haben wird — wohl aber richtet sich in Nelson eine ganz richtige Witterung scharf gegen ein scheinbar romantikähnliches Fehlergemisch in Spenglers methodischer Darstellung, das ja auch sonst nicht unbemerkt geblieben ist: jenes bekannte Ineinandergleiten erkenntnistheoretischer, psychologischer, kulturphilosophischer und metaphysischer Gedankenfassungen, das sich noch stellenweise mit der Unklarheit zwischen repräsentierender Vorstellung, repräsentiertem Objekt und logischem Begriff verbindet. Nichts ist leichter, als an solchen gleitenden Verschiebungen seinen mehr oder weniger treffenden Witz zu zeigen. Nur kommt dabei dem Kritiker nicht in den Sinn, daß derartige logische Verwechslungen doch selbst das Maß der Dummheit überschreiten, das er ohnedies bei dem Objekt seiner Kritik voraussetzt — daß das (allerdings beklagenswerte) Übersehen solcher Ungenauigkeiten bezw. ungenauen Überlagerungen einen psychologischen Grund haben muß, der auf der einseitigen Spannung einer ungleichmäßig durchgebildeten Aufmerksamkeit beruht. Die Korrekturaufgabe der Kritik läge dann aber eben in der Bloßlegung und Beurteilung jener Spannungsrichtung selbst und ihrer Ursache, (nicht nur in dem Bemängeln ihrer Folgen) wozu freilich die Fähigkeit, auch selbst in dieser Spannungsrichtung (des metaphysischen Denkens) zu empfinden, nötig ist. Fehlt diese,

so ist kein Verständnis möglich und es bleibt bei der bloßen Aufzeigung logischer „Verworrenheit". Seltsam extrem stehen sich immer wieder in der geistigen Geschichte einseitige, notwendige Denk- und Urteilsmöglichkeiten völlig fremd und feindlich gegenüber, statt sich korrigierend zu befruchten. Der Ausgleichsprozeß bleibt der Zeit überlassen, nachdem sich die Gegnerschaft in schroffer Ausprägung verständnislos entladen hat.

Noch deutlicher als bei dem mathematischen tritt dies im physikalischen Kapitel der Nelsonschen Kritik hervor, wo alle Überlegenheit und Stärke wissenschaftlicher Exaktheit auf der Seite NELSONS scheint. Die Einwände des Logikers sind auf dem Boden physikalischer und mathematisch-philosophischer Beurteilung scheinbar unwiderleglich. Erst mit der Einstellung auf geisteswissenschaftliche Gesichtspunkte wird die Einseitigkeit und Ungerechtigkeit, ja teilweise Unrichtigkeit dieser Einwände ganz ersichtlich. — Um wieder ein charakteristisches Beispiel herauszugreifen, so findet sich der von NELSON (S. 189) aus Spengler zitierte (und von NELSON als Spenglerscher Unsinn hingestellte) Satz, „daß die Entropie im Weltganzen beständig zunimmt" wortwörtlich bei niemand anderem als eben bei R. CLAUSIUS, der von NELSON selbst an dieser Stelle, zu Spenglers Belehrung, als der Schöpfer der Entropielehre mit Recht angeführt wird. Diese Lehre (deren Geburtsurkunde, ein Menschenalter früher, 1824 eine Abhandlung S. CARNOTS bildet) ist von 1850—54 von CLAUSIUS und gleichzeitig und beinahe unabhängig von W. THOMSON mathematisch ausgebildet worden, die beide der spekulativen Erweiterung des zweiten Hauptsatzes der mechanischen Wärmetheorie zuneigten, obwohl CLAUSIUS hierfür die mathematische Durchführung schuldig bleiben mußte. Naturgemäß ist diese unberechtigte Erweiterung von der Entwicklung der theoretischen Physik schon bald berichtigt und dann schließlich endgültig abgelehnt worden. Wir wenden uns hier nur gegen die Darstellung NELSONS, als sei dieser Satz das bloße Mißverständnis oder die Erfindung der Spenglerschen Ignoranz, während er doch in Wirklichkeit ein die Forschung antreibender, gefühlsbeladener Gedanke der ursprünglichen exakten Forscher und Gelehrten selber war.[1])

[1]) Vgl. hierzu CLAUSIUS: „Abhandlungen über die mechanische Wärmetheorie", Braunschweig, 1867, Bd. I u. II. Abhandlung VIII (ursprüngl. Vortrag Juni 63) S. 323: „In diesen Sätzen . . . drückt sich eine allgemein in der Natur obwaltende Tendenz zu Veränderungen in einem bestimmten Sinne aus. Wendet man dieses auf das Weltall im Ganzen an, so gelangt man zu einer eigentümlichen Schlußfolgerung, auf welche zuerst W. Thomson (Phil. Mag. Ser. IV Vol. IV) aufmerksam machte, nachdem er die Abänderung, welche

Es handelt sich hier also nicht sowohl um die physikalische Richtigkeit dieser Sätze, als um ihre historische Tatsächlichkeit und Wirksamkeit gerade bei den mathematisch originalen großen Schöpfern unserer Physik. Vergleicht man die unten zitierten Originalwendungen der Heroen der klassischen Thermodynamik (THOMSON, RANKINE, CLAUSIUS, um von dem Erschauer des ersten Hauptsatzes, dem durchaus metaphysisch infizierten Schwaben Rob. Jul. MAYER ganz zu schweigen) mit den entsprechenden Bemerkungen NELSONS (S. 189/90) über Spengler, so tritt die Unzulänglichkeit seiner Polemik klar hervor. Gibt Spengler denn ein Lehrbuch der letztgültigen exakten Form der physikalischen Gesetze, oder nicht vielmehr einen wenn auch noch unvollkommenen Überblick der historischen Bewegung, die zu ihrer Ausbildung geführt hat und hier kulturpsychologisch beurteilt und bewertet wird? In diesem Urteil aber haben jene schöpferischen Irrtümer das gleiche, ja schließlich das höhere Recht, wenn sich nur eine wirkliche Tendenz und Lebensmacht der wissenschaftlichen Entwicklung in ihnen ausgedrückt hat. Für diese blutdurchströmte Lebensmacht und Eigenart der widerspruchsvoll ringenden, entstehenden, wachsenden Wissenschaft haben die nüchternen, gleichsam skelettartigen Epigonen des bloßen Verstandes kein Verständnis mehr. Von ihrem mühelos erlernten späten, reinlichen, exakten Resultat aus sehen sie ver-

---

ich mit dem Carnotschen Satze vorgenommen hatte, als richtig anerkannt und sich meiner Auffassung des zweiten Hauptsatzes der mechanischen Wärmetheorie angeschlossen hatte. Wenn nämlich im Weltall fortwährend Fälle der Art vorkommen . . . so muß sich das Weltall allmählich mehr und mehr dem Zustande nähern, wo die Kräfte keine neuen Bewegungen mehr hervorbringen können und keine Temperaturdifferenzen mehr existieren. — Durch diese Schlußfolgerung wurde Rankine zu einem Aufsatze veranlaßt, welcher den Titel führt ‚On the reconcentration of the mechanical energy of the universe'." aus dem CLAUSIUS u. a. den Satz zitiert, „daß, obwohl nach dem, was man von der bekannten Welt sehen kann, sie einem solchen Endzustande zuzustreben scheint, wo alle physische Energie in der Form von strahlender Wärme gleichmäßig zerstreut, die Sterne erloschen sind, und alle Naturerscheinungen aufgehört haben, dennoch die Welt, wie sie geschaffen ist, möglicherweise in sich selbst die Mittel besitzen kann, ihre physischen Energien wieder zu konzentrieren" — und zwar, um diese Behauptung zu entkräften. Seine Abhandlung IX (ursprüngl. Vortrag April 65), Bd. II, S. 43, schließt mit dem Resultat „daß, wenn man sich dieselbe Größe, welche ich in bezug auf einen einzelnen Körper seine Entropie genannt habe, in konsequenter Weise unter Berücksichtigung aller Umstände für das ganze Weltall gebildet denkt, und wenn man daneben zugleich den anderen, seiner Bedeutung nach einfacheren Begriff der Energie anwendet, man die den beiden Hauptsätzen der mechanischen Wärmetheorie entsprechenden Grundgesetze des Weltalls in folgender einfacher Form aussprechen kann: 1. Die Energie der Welt ist konstant. 2. Die Entropie der Welt strebt einem Maximum zu."

achtungsvoll auf die „metaphysischen Irrtümer" der Schöpfer selbst herab, nicht ahnend, daß ohne die letzteren und ihren dunklen, instinktiven Antrieb (der bei KEPLER und bei NEWTON, und von LEIBNIZ bis zu R. J. MAYER zu verfolgen ist) auch jene Resultate niemals zustande gekommen wären. Es ist eben beides richtig: Spenglers paradox scheinender Ausspruch „Alles Exakte an sich ist sinnlos" und NELSONs empörte Antwort: „Also wirklich gerade das nach Spengler Sinnlose und sogar nur dieses hat für den Physiker einen Sinn." — Ersterer vom inhaltlichen Standpunkt des Kulturbetrachters, der den Gesamtsinn des erfüllten Erlebens notwendig auch an dem Einzelinhalt fordert; letztere vom Standpunkt eines einzelnen (hier naturwissenschaftlichen) Systems aus, das für die Bedeutung seiner Formeln „in der Tat nicht den Anspruch erhebt, daß sie die Schranken einer bloßen Ordnung überschreiten." Diesen Anspruch erhebt erst ein mächtigeres, lebendigeres Empfinden, das auch für die geistige Welt nach der Ganzheit menschlicher Erfüllung trachtet. Nennen wir dieses Empfinden (noch vorsichtig) „naturphilosophisch", so ist dieses Wort nur endlosen Mißverständnissen ausgesetzt. Daher nur die vorläufige Bemerkung, daß seine Abgrenzung vom spezifisch Wissenschaftlichen durchaus nicht zu verwechseln ist mit jener „scharfen Trennung von ästhetischer und wissenschaftlicher Naturbetrachtung", die NELSON (S. 165) mit Recht als die Voraussetzung der modernen Physik betrachtet. Sie reicht noch tiefer in die Verflechtung der geistigen Beziehungen hinab und durchzieht als charakteristische Bruch- und Kampflinie die wissenschaftliche historische Begriffsentwicklung.[1]) Den Ausgleich wird hier erst das reifere Verständnis einer späteren Zukunft bringen können.

Mit Recht ist einmal gesagt worden, daß in der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis nur eine Erscheinung unerklärt bleibe: diese Erkenntnis selbst als geschichtliches und geisteswissen-

[1]) Gerade für das hier herausgegriffene Beispiel der Entwicklung der Thermodynamik und des Entropiebegriffs ist übrigens jene widerspruchsvolle Kampflinie sehr lehrreich zu verfolgen in dem Hin- und Herwogen der wechselvollen Entdeckungsgeschichte der beiden Hauptsätze — ein Gebiet, das für die geistesphilosophische Betrachtung (systematischer und geschichtlicher Art) noch kaum erschlossen ist. Die historischen Belege ausführlich vor allem in E. MACHS „Prinzipien der Wärmelehre" und in G. HELM „Die Energetik", Leipzig, 1898, bes. IV. Teil. Aber auch in der populär gerichteten und allgemeinverständlichen Darstellung (eines exakten Physikers) F. AUERBACH: „Die Weltherrin und ihr Schatten. ein Vortrag über Energie und Entropie", (2. Aufl., Jena 1913, mit zahlreichen wertvollen Literaturnachweisen) kann schon der Laie ein gewisses Urteil über die Schiefheit der NELSONschen Polemik an diesem einzelnen Punkt gewinnen.

schaftliches Phänomen. Die Tatsache der Naturwissenschaft und Mathematik in ihrer Entwicklung ist ein geschichts- und kulturphilosophisches Problem. Eben von dieser Fragestellung geht auch Spengler aus, nur daß er nicht methodisch klar in ihr verharrt, sondern sie ungenügend abgegrenzt auch in die Einzelinhalte der mathematisch-physikalischen Begriffsbildung hereinträgt, wo gerade die Besonderung und Übereinanderlagerung der systematischen und „physiognomischen" Bedeutung die äußerste Vorsicht erfordert. Jede unberechtigte Grenzüberschreitung gibt hier NELSON den willkommenen Anlaß, vom systematischen Standpunkt die Nichtigkeit bezw. Ungenauigkeit solcher Behauptungen sarkastisch nachzuweisen. Aber diese beiden prinzipiellen Gesichtspunkte, jeweils in der Tiefe vollständig beherrscht, sind für einander gegenseitig unangreifbar. Alle diese Unzulänglichkeiten und Unrichtigkeiten der Spenglerschen Ausführung im Einzelnen besagen noch nichts gegen das große kulturphilosophische Programm seines letzten Kapitels („Faustische und apollinische Naturerkenntnis"), in einer „Morphologie der exakten Wissenschaften" den mechanischen Weltaspekt endgültig zu überwinden — als „letztes Meisterstück einer Physiognomik, welche auch noch die Systematik als Objekt in sich auflöst." . . . „Die Rückkehr des Geistes zu seinem eigenen Geheimnis, die Offenbarung seiner eigenen formalen Notwendigkeit." [1]) — Das Wort Auflösung bezeichnet hier die Überspannung nach der anderen Seite. In Wahrheit werden beide grundsätzlichen Möglichkeiten ewig unauflöslich gegen- und miteinander verflochten beharren. Setzen wir das Wort „begreift" für „auflöst", so eröffnet diese Vogelschau eine wahrhaft Hegelsche Unendlichkeit umfassender kulturmorphologischer

[1]) Band I S. 634. 638 f. Ebenda: „Am Ziele angelangt, enthüllt sich endlich das ungeheure, immer unsinnlicher, immer durchscheinender gewordene Gewebe, das die gesamte Naturwissenschaft umspinnt: Es ist nichts andres als die innere Struktur des Geistes, der sie zu gestalten glaubte. Darunter aber erscheint wieder das Früheste und Tiefste, der Mythus, das unmittelbare Werden, das Leben. Je weniger anthropomorph die Naturforschung zu sein glaubt, desto mehr ist sie es. Sie beseitigt nach und nach die einzelnen menschlichen Züge des Naturbildes, um endlich als die vermeintliche reine Natur die Menschlichkeit selbst, rein und ganz, die unmittelbare Form des Verstandes, in Händen zu halten. Aus dem religiösen Seelentum der Gotik ging der das ursprüngliche Weltgefühl überschattende städtische Intellekt, das alter ego der irreligiösen Naturerkenntnis hervor. Heute, in der Abendröte der wissenschaftlichen Epoche, im Stadium des siegenden Skeptizismus, lösen sich die Wolken und die Landschaft des Morgens ruht wieder in vollkommener Deutlichkeit. Die Natur als starrer Inbegriff funktionaler Gesetze, ganz abstrakt, ganz infinitesimal — das ist nichts als das mechanische Bild des faustischen Geistes, das sich vom organischen Grunde ablöst." Der Tiefsinn dieser Sätze ist bis jetzt noch nicht entfernt begriffen worden.

Fragen, deren Aufstellung — „ihr großes Testament für den Geist kommender Kulturen" — Spengler nie bestritten werden kann, auch wenn er selbst ihrer exakten Ausführung noch nicht gewachsen wäre.

Begreiflich ist, daß bei dieser noch ungeschlichteten Verwirrung der Gesichtspunkte und Fragestellungen, die auch die Controverse NELSONS gegen Spengler so unfruchtbar macht, aus dem Gebiet der Naturwissenschaftler selbst erst recht noch keine Antwort und Kritik des Spenglerschen Buches versucht wurde. Wir mußten darum hier in unserer Darstellung schon notgedrungen etwas vorgreifend ins philosophische Gebiet abschweifen, sollte dieser Teil der Einzelwissenschaften überhaupt zu Wort kommen.[1]) Von biologischer Seite fehlt jegliche Kritik (wenn man nicht GRÄNTZ als solche nehmen will — vgl. Teil I).[2]) Sie hätte ohnedies, infolge der berührten Fragen, nur eine philosophische oder methodische sein

---

[1]) Nachträglich geht uns noch die akad. Antrittsrede des Mathematikers G. HESSENBERG „Vom Sinn der Zahlen" zu (Wißt, Tübingen 1922), die im zweiten Teil (S. 14—23) auch auf Spengler eingeht und hier einzelne wesentliche Irrtümer und Mißverständnisse Spenglers berichtigt. Seine sonstige Auffassung Spenglers sinkt derartig unter das Niveau der hier noch aufzunehmenden und ernst zu nehmenden Urteile, daß sie lediglich als Beispiel für die geisteswissenschaftliche Blickweite eines mathematischen Fachmanns angemerkt sei.

[2]) Nur einen einzelnen, aber bedeutungsvollen Hinweis wüßten wir aus der paläontologischen Wissenschaft anzuführen. Edgar DACQUÉ bemerkt in der Einleitung zu seiner „Vergleichenden biologischen Formenkunde der fossilen niederen Tiere" (Berlin 1921) S. 3: „Hier" (bei Beurteilung des Wesens der lebendigen Formen) „kommt ein nach innen gekehrtes Begreifen, eine Intuition schließlich zu ihrem Recht, welcher das zugänglich wird, was der diskursive, alles in Teile zerlegende und nur Teile aneinanderreihende Intellekt nicht erfaßt — nämlich die innere Kontinuität des Geschehens. Die Naturforschung . . . tritt, wenn sie die schaffenden Kräfte erkennen will, über die bezeichnete Grenze der Naturforschung hinaus und kann dann nur noch symbolisch sprechen. Gerade das letztere ist bezeichnend für die jeweilige Erreichung der Grenze zwischen Naturforschung und Metaphysik. . . . Der den letzten Sinn seiner Wissenschaft prüfende Naturforscher wird darüber kaum im Zweifel sein. Er betrachtet, wie Oswald Spengler so ausgezeichnet sagt, „seine Atome und Elektronen . . . weit ab vom Köhlerglauben des Laien und Monisten, als Bilder, deren Formensprache er den abstrakten Beziehungen seiner Differentialgleichungen unterlegt, ohne in ihnen eine andere Wirklichkeit als die konventioneller Zeichen zu suchen". . . . Entwicklung, Anpassung, Zweckmäßigkeit, Stammbaum sind vor allem solche Symbole, welche es uns ermöglichen sollen, das in seinem zeit- und raumlosen Wesen dem verstandesmäßigen Denken unzugängliche, schöpferisch-organische Werden und Sein in die Sphäre kausaler Anschauungsform hereinzunehmen, als deren Gegenstand die konkreten Objekte, die Formen, erscheinen". Das hochbedeutende Schlußkapitel dieses Werkes will „um den Tatsachen der Natur und des Völkerlebens gerecht zu werden, von einer epigenetischen zu einer entelechischen Deszendenzlehre übergehen" und nennt „das innerlich Typenhafte, das Genotypische im weitesten und tiefsten Sinn . . . ein Urphänomen, das bis jetzt

können und wird als solche, inhaltlich von anderer Seite aufgegriffen, uns im III. Teil beschäftigen.

So bleibt der Umkreis der vom ersten Band veranlaßten einzelwissenschaftlichen Kritiken noch sehr ungleichmäßig ausgefüllt: Die beiden Eckpfeiler des Buches, das I. und VI. Kapitel, Mathematik und Physik, sind wie gezeigt, fast unbeantwortet geblieben. Die mittleren vier, mit dem Einleitungskapitel, gehören der geisteswissenschaftlichen Welt an, vor allem der Geschichte (Einleitung und Kap. II), Philosophie (III) und Kunst (III, IV, V) und einer psychologisch-soziologischen Kulturanschauungs-Zwischenschicht (V). Betrachten wir die auf der letzten Seite schon mitangegebene Einteilung auch des zweiten Bandes, so zeigen sich als dort noch zu erwartende Ergänzungen Kapitel über Religion (III), Staat (IV), Wirtschaft (V), Technik (VI). Zusammen also ein bestimmter Blick auf die Totalität der kulturellen Reiche, die auch einer systematischen Gliederung wohl zugänglich wären. Lägen über diese ganzen zwölf Kapitel der zwei Bände schon die einzelwissenschaftlichen Kritiken vor, so ließe sich an ihrer einheitlich geordneten Gesamtheit auch der systematische Zusammenhang ihrer Kultur-Teileinsichten und Teilbehandlungen auch von den Einzelwissenschaften aus entwickeln. Uns liegt erst ein vorläufiges Bruchstück dieser kritischen Möglichkeiten für den ersten Band allein vor und auch hiervon fehlt

---

nicht auflösbar ist und jedenfalls nicht in Entwicklungs- und Anpassungsreihen, am wenigsten aber unter dem Gesichtspunkt der biologischen Nützlichkeit verstanden werden kann. Erst dessen Herkunft zu durchschauen, wäre Stammesgeschichte im umfassendsten Sinn". (S. 756; vgl. insbesondere S. 718—742.) Auf diese ganz neuen Ausblicke auf die durchaus sprunghaften artbildenden Mutationen der paläontologischen Entwicklungsreihe — („neue Gattungen, weil stets spezialisiert, müssen formal auch sprungweise entstehen". „Typen sind den wirklichen Formen zugrunde liegende, in ihnen realisierte Artpotenzen". „Durch die gegebene genotypische Konstitution ist die ganze Reaktionsnorm eines Organismus bestimmt" S. 728, 33, 40) — zwischen deren einzelnen Formkreiskomplexen keine konkreten Uebergangsglieder existieren, sei hier wenigstens andeutend hingewiesen, als auf ein einer ganz anderen Wissenschaft entstammendes, lehrreiches Seitenstück zu den von Spengler betonten „Entelechien" der einzelnen Kulturen mit ihrem geschlossenen Formenzusammenhang, dessen Notwendigkeit und Eigenart er (gegenüber den Beziehungen der Tradition) so ausschließlich hervorhebt. Ausdrücklich wird hier aber nur diese Analogie bestimmter, „quantenhaft" geschlossener, organischer Formalnotwendigkeiten rein als Frage hingestellt, ohne daran schon irgendwelche, leicht noch weiter auszubauende, verfrühte Schlußfolgerung anzuknüpfen. — Wertvollste Klärung werden hier die logischen und erkenntnistheoretischen Untersuchungen K. E. Rankes über die selbständige Kategorie des Lebens bringen. Vgl. Vorl. a. d. Univ. München 1922 „über die Grundbegriffe des Lebendigen v. Standpunkt d. Erkenntniskritik", sowie unsere Anm. des folgenden Teils über R. Kroner, Mahnke, Neeff u. a.

noch ein Teil der vorhandenen: Die Kritiken der Geschichtswissenschaft, der Philosophie und der Theologie (als Einzelwissenschaft genommen). Wir holen diese drei Gebiete im III. Teil nach, weil das wenige von geschichtswissenschaftlicher Seite Geäußerte an sich schon philosophisch abgestimmt ist und so besser in den einheitlich fortschreitenden Gedankengang dieses selbst philosophischen Schlußteiles einzugliedern war. Die theologisch-wissenschaftliche Kritik hingegen wird erst nach dem zweiten Band zu übersehen sein und was bis jetzt vorliegt, hat seine Hauptbedeutung abermals im Philosophischen, so daß es ebenfalls in jenem Teil erst seine inhaltlich gegebene Stelle (bei Beurteilung der metaphysischen Sinngebung) findet.

Wir beschränken uns daher in diesem zweiten Teil auf das den Einzelwissenschaften hier Entnommene: den prinzipiellen Gegensatz der geistes- und naturwissenschaftlichen Sphäre. Ohnedies hat er uns damit zu der philosophischen bezw. methodologischen Fragestellung hingeführt, mit der dann unser III. Teil selbständig zu beginnen haben wird. Statt die hier angedeutete Kulturtotalität an Hand der einzelwissenschaftlichen Kritiken selbst schon auseinanderfalten zu können, stehen wir hier also nur vor dem herausgegriffenen Gegensatz ihrer zwei Hemisphären. Doch dieser prinzipielle Gegensatz ist für ihre systematische Gesamtheit von so zentraler Bedeutung, daß er uns die hier noch unzulängliche Fülle der einzelwissenschaftlichen Kritik ersetzen kann. Der zunächst noch als mehr formal hervorgetretene Gegensatz zwischen exakt wissenschaftlicher und intuitiv erlebender (oder allgemein: rationaler und irrationaler, „systematischer und physiognomischer") Erfassung der geistigen Inhalte durchkreuzt sich hier mit dem an sich ganz andersartigen nnd inhaltlichen von natur- und geisteswissenschaftlicher Einstellung (und natur- und geisteswissenschaftlichem Gehalt). An der Kreuzungsstelle beider Paare wird das allgemeinere Problem Form-Inhalt sichtbar, das die hier verfolgten Fäden, gleichsam noch einmal verknüpft, in den Gedankengang des III. Teils einmünden läßt. — Zugleich ist aber dieser geistes- und naturwissenschaftliche, methodische Widerstreit ein durchgängiges Thema Spenglers, dessen Variation seinen Gedankenaufbau großenteils bestimmt und darum auch den übrigen Kritiken noch zugrunde liegt. So werden wir an ihm und seiner, wie sich zeigen wird, methodisch möglichen Vertiefung, ihre Aufeinanderfolge einheitlich betrachten können.

III. TEIL

Der „geistes- und naturwissenschaftliche" Gegensatz (um eine abgekürzte Formel für ein vielverflochtenes Problemgewirr zu brauchen), der in der Gegenwart zumeist zu einer bloß methodischen Streitfrage abgeblaßt ist, deutet doch in Wirklichkeit auf eine so grundsätzliche Polarität zurück, daß alle einzelnen, sich wandelnden und wechselnden Gebiete seiner kulturellen Durcharbeitung der Betrachtung immer wieder nur verschiedene Seiten einer tieferen, gemeinschaftlichen Grundstruktur zu öffnen scheinen. Es mag eine, der Metaphysik entwöhnte, späte Zeit vielleicht nur wunderlich bedünken, wenn die alten, an sich ganz verschiedenen Gegensätze von Natur und Geist, Objekt und Subjekt, Welt und Ich, ja Gott und Mensch, Allheit und Einzelseele mit jenem methodischen Grenzstreit hier irgendwie in einem innern Zusammenhang gesehen würden. Freilich nur als Endpunkt verschiedener Wege — psychologischer, erkenntnistheoretischer, logischer, metaphysischer und religiöser Art, oder vielleicht als Projektionen ihrer eigentümlichen Probleme auf den weiten Hintergrund eines Unendlichen. Doch diese ihre Problematik enthält jedesmal etwas Verwandtes, und alle diese Wege schneiden und berühren sich in einem Kreuzungspunkt, zu dem auch jener eingangs bezeichnete Gegensatz hinführt.

Die Berührungen, Durchkreuzungen und Überschneidungen, das Ineinanderlaufen und die Vertauschung dieser verschiedenen Wege möglichst klar zu überschauen, ist eine Hauptforderung der kritischen Durchforschung und Beurteilung der geistigen Kulturinhalte und ihrer Entwicklung. Was in den großen metaphysischen Systemen der Vergangenheit an notwendigem Irrtum, an fruchtbarer und doch tragischer Verwechslung solcher verschiedenartiger Möglichkeiten wirksam war und damit einst durch Widerspruch und Lösung den gedanklichen und systematischen Fortschritt bestimmte, eben das wirkt sich in dem vielfältigen methodologischen Streit all der Philosophenschulen und Wissenschaftsrichtungen der Gegenwart aus, ebenso wie in dem sich erst klärenden gedanklichen Ringen des Einzelnen um Sinn und begriffliche Ordnung seiner erlebten und erschauten Erkenntnisse. Was schon bei der einzelwissenschaftlichen Kritik hervorgehoben wurde — das Unzulängliche jeder Kritik, die sich in dem höhnischen Hinweis auf die gleitenden Verschiebungen und Wechseldeutungen erschöpft, statt das in diesem gedanklichen Ringen wirkende triebhafte Leben zu begreifen und zu fördern —

das wiederholt sich hier im philosophischen Gebiet auf höherer Stufe. Wer sich nur einmal selbst mit irgendeinem großen Philosophen wirklich eingehend beschäftigt hat, der kennt den Reiz gerade dieser innersten, lebendigen Verstrickung von Genialität und Unzulänglichkeit auch der gewaltigsten Denkkraft vor dem leidenschaftlichen Durcheinanderwogen der metaphysischen Ansprüche und Widersprüche, der Erlebnisstürme dieser innerlichen Sehnsucht und geistigen Gestaltungsgewalt, die, gleichsam immer wieder die seelischen Stockwerke wahllos durchflutend, auch die Sicherungen und Grenzsetzungen des methodischen Wollens überflutet und die klare, systematische Eindeutigkeit gefährdet. Selbst der große klassische Genius ist von diesen Gefährdungen nicht frei, denen der nüchterne, bloß rationale, von Erlebnisinhalten möglichst verschonte Intellekt freilich nicht ausgesetzt ist. Aus ihrem Lebensgrund entspringt die Bitterkeit der (systematisch begründeten) Feindschaft auch der größten Denker unter sich, die tragische Zugabe und das Verhängnis gerade der philosophischen Mannigfaltigkeit. Aus ihrem notwendigen Kampf und Widerspiel erwächst aber auch die Selbstreinigung und Klärung des fortschreitenden philosophiegeschichtlichen Prozesses. Es ist Aufgabe der Zeitkritik, soweit sie überhaupt dafür Interesse hat, dieser fortschreitenden geistigen Klärung auf all den verschiedenen Wegen nachzugehen, die eingeschlagen wurden, bald in starker methodischer Sicherheit und systematischer Entschiedenheit, bald in noch unsicher wechselndem Tasten.

Bezüglich einer methodologischen Übersicht der hier an unserem Gegensatz sich kreuzenden Einteilungsmöglichkeiten können wir auf die ausführlichste Veröffentlichung unter den (deutschen) Spenglerkritiken selbst verweisen: L. Th. Haerings „Die Struktur der Weltgeschichte",[1]) die ungemein verästelte und reichhaltige Arbeit eines

[1]) „Philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie in Form einer Kritik Oswald Spenglers," Tübingen 1921 (ausführlichste Besprechung von W. Teufel, Württemberger Zeitung, 13. XII. 21). Das Buch leidet unter der Zusammenfügung seines Hauptteils („Grundprobleme der Geschichtsphilosophie") mit der hiervon so gut wie unabhängigen Spenglerkritik, die wieder mit dem weitschweifigen theoretischen Ballast wohl für die meisten Leser sehr unvorteilhaft verbunden ist. Zudem unter den fortwährenden Hinweisen auf die noch unveröffentlichten Teile der „Allgemeinen Wissenschaftslehre" Haerings: sein Buch über den „Entwicklungsgedanken" und über das „Relativitätsprinzip", sowie die „zusammenfassende Darstellung der Grundlagen" jener Wissenschaftslehre, nach deren Erscheinen man seinen noch etwas unklaren methodologischen Gesamtbau erst ganz beurteilen können wird. — Gleichzeitig sei auf die (übrigens auch bei Haering schon einmal zitierten) Schriften Friedrich Neeffs ausdrücklich hingewiesen: „Gesetz und Geschichte",

geborenen Methodologikers, der nur in seinem Filigranwerk des Guten zuviel tut. Mit Recht tritt er der allzu einseitigen Formulierung WINDELBAND-RICKERTS („idiographisch — nomothetisch") in seiner reicher verflochtenen Erkenntnisformenlehre gegenüber, deren gleichmäßig abwägende, auch „metaphysische Ergänzungen" berücksichtigende Begriffsarbeit um so wertvoller ist, als sie in ihrem Schlußkapitel (§ 30) auch die gegensätzlich hereinspielende Einstellung auf das Intuitive, Irrationale und Erlebnishafte ihrerseits wenigstens in Betracht zu ziehen sucht.[1]) Weniger gelungen freilich scheint uns „die Anwendung auf das Beispiel Spenglers", (der dem selbständigen Hauptteil angefügte III. und IV. Abschnitt). Denn hier kommt die negative Art des überwiegenden Methodikers trotz mancher richtigen Kritik im einzelnen, auf die wir noch zurückkommen, den positiven eigentlichen Inhalten des so gänzlich anders gewachsenen und andersartigen Kulturanschauungswerkes nicht nahe genug, um sie von ihrem eigenen Erzeugungsgrund aus zu beurteilen, statt von dem ihnen wesensfremden Schema der geschichtswissenschafts-philosophischen Betrachtung aus. Natürlich lassen sich auch hier Verbindungsfäden legen, doch sie bleiben eben äußerlich und geben nicht die wirklichen Linien des Wachstums an. Die letzteren sind allerdings bei Spengler schwer zu übersehen: das ist zuzugeben. Die gleitenden Übergänge der Bedeutung schaffen hier ein ganzes Wirrsal verschiedenartiger Perspektiven. Aber darum darf doch keineswegs behauptet werden, daß in diesen sich durchkreuzenden Durchblicken nicht wirkliche Tiefen sichtbar würden, in die einzudringen wahrlich lohnt.

Auch Spengler geht von einer methodologischen Gegenüberstellung aus (zusammengedrängt etwa in seinem Satz: „Die Morphologie des Mechanischen und Ausgedehnten, eine Wissenschaft, die

---

„Kausalität und Originalität", „Prolegomena zu einer Kosmologie"; Tübingen 1917, 18, 21. Hier ist nicht der Ort, auf diese verheißungsvollen Ansätze weiter einzugehen, in denen sich unseres Erachtens auch vom Methodischen aus eine bedeutsame Wandlung und eine synthetische Einstellung ankündigt, deren Fruchtbarkeit die Zukunft noch erweisen wird. — Auch das gedankenvolle 5. Kapitel von L. ZIEGLERS „Gestaltwandel der Götter" wäre hierzu zu vergleichen. [1]) Die methodische Bedeutung, die auch diesen Sphären innewohnt, bespricht von psychologischem Ausgangspunkt her der Bonner Vortrag von O. SELZ „Osw. Spengler u. d. intuitive Methode in d. Geschichtsforschung"; von mehr prinzipiellem und an RICKERT orientiertem Standpunkt aus Th. STEINMANN, „Die intuitive Erkenntnis", Zeitschr. f. Theologie und Kirche, III, 2. April 22. Im gleichen Heft der ebenfalls einschlägige, wichtige Aufsatz von C. DYRSSEN, „Ueb. d. rel. Grundstimmung". Neuerdings VOLKELT, „Die Gefühlsgewißheit, eine erkenntnistheoretische Untersuchung", München 1922. Vgl. Teil III, 2. Kap.

Naturgesetze und Kausalbeziehungen entdeckt und ordnet, heißt Systematik. Die Morphologie des Organischen, der Geschichte und des Lebens, alles dessen, was Richtung, was Schicksal in sich trägt, heißt Physiognomik." S. 147). Von der begrifflichen Durchführung und systematischen Entwicklung dieses Gegensatzes ist er freilich weit entfernt. Statt dessen zeigt er eine unvergleichliche Gewandtheit, die methodisch eindeutige Formung seines (kulturanschaulichen) unerschöpflich reichen Erlebnismaterials stets neu und geistvoll zu ersetzen bezw. zu verwandeln — einerseits in dessen kulturinhaltliche oder kulturphilosophische Erläuterung durch den bereits gestalteten Ausdruck in den verschiedenen Kulturen und Kultursystemen — andrerseits in dessen philosophische Vertiefung durch beständig stärkeres Eintauchen und Zurückweichen in metaphysische Erlebnisschichten, ohne aber deren systematische Erfassung zu versuchen. Da wir diesem sehr bemerkenswerten, reichverflochtenen und reizvollen Prozeß (in unserer systematischen Schrift) ausführlich in den Einzelheiten, an dem Aufbau und der Gliederung von Spenglers erstem Bande nachgegangen sind, und zwar seiner eigenen geistigen Wachstumsgesetzlichkeit wie seiner kultursystematischen Bedeutung nach, so sind wir selbst am weitesten davon entfernt, all die Bedenken gegen die Fragwürdigkeit dieses seines Vorgehens zu verkennen, oder zu mißachten. Doch demgegenüber ist hier auch hervorzuheben, daß nur die Kritik auf philosophische Beachtung Anspruch hat, die wenigstens für diesen geistigen Prozeß Verständnis zeigt und die den in ihm angedeuteten wirklichen Tiefen sich nicht einfach nur durch spöttische Bemerkungen (wie „mystischer Urnebel" u. dgl.) zu entziehen liebt. Wer hier in der wechselnden Art, diese verschiedenen Möglichkeiten neben- und füreinander zu gebrauchen, nur ein Taschenspielerkunststück sieht, dokumentiert damit vor allem nur die Dürftigkeit und Inhaltsleere seines eigenen Empfindens. Die metaphysisch erlebbaren und erlebten Kulturinhalte beharren doch in ihrer seelischen Realität, und wenn sich andrerseits die Spannung des metaphysisch-begrifflichen Erlebens hier mit der Tatsache der Kulturen selbst und ihrem Widerstreit als Menschheits- und Daseinsausdruck erfüllt, so schieben sich doch nicht bloße Kulissen vor einem vertieften Hintergrunde auseinander, sondern Wert und Sinn dieser kulturgesättigten Symbolbeziehungen sind dauernd nachprüfbar für jeden, der ihrer seelischen Spannweite gewachsen ist.

Dauernd nachprüfbar bleibt freilich auch die Problematik ihrer unvollkommenen, schwankenden und tastenden begrifflichen Gestaltung,

die bewußt im Unbestimmten verharrt. Diese Nachprüfung ist eine weitgreifende Aufgabe gereifter, kulturkritisch überlegener Beurteilung und erfordert zu ihrer kommenden Lösung ein verständnisvolles Eingehen auf den inneren Werdeprozeß jeder Metaphysik, der größten und bedeutendsten, wie einer jugendlichen, die sich erst noch stammelnd bildet. Wenn selbst für das gewaltigste, klassische Beispiel dieser Art — für die gewaltsame, genial tiefsinnige Vermischung der verschiedenen Sphären in der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes" — erst Anfänge des wirklichen Begreifens und eines kritisch umfassenden Gesamtverständnisses verheißungsvoll allmählich sichtbar werden, so ist nicht verwunderlich, daß die verworrenen und gleichsam traumverlorenen Spuren eines ähnlichen Prozesses in dem methodisch so viel unvollkommeneren und doch bedeutungsvoll gerade in der Gegenwart sich bildenden Versuch noch nirgends eine zureichende Würdigung der in ihm doch tatsächlich vorhandenen Kraft gefunden haben. Auch unsere Schrift hier soll an diese Aufgabe noch keineswegs herantreten. Der weitere Zusammenhang sollte hier nur erst einmal flüchtig angedeutet werden, da in dieser stufenweise gleitenden Vertiefbarkeit der sich erfüllenden Inhalte die methodische Gefahr wie die lebendige Stärke der Spenglerschen Gedankenarbeit liegt. Wie man an ihr den Aufbau seines Werkes im Zusammenhang analysieren könnte, so kann auch die Folge der noch übrigen Kritiken an der Skala dieser steigenden Umfassungsfähigkeit am einfachsten und lehrreichsten angereiht werden.

I.

Wir beginnen mit dem methodisch einfachsten Gegensatz, dem zwischen der natur- und der geisteswissenschaftlichen Problemstellung, da er Gelegenheit bietet, zuerst schon vom anschaulichen Gehalt her den Versuch Spenglers in seiner Eigenart der jeweiligen Kritik gegenüber zu bestimmen und zugleich auch hier die Frage nach seinen Vorläufern anzuschließen. „Morphologie der Weltgeschichte" — dieser Untertitel Spenglers ist als allgemeines Ziel auch sonst schon öfters aufgestellt. Die Formenlehre des Geschichtlichen, teils im vermeintlichen Zusammenhang und teils im Gegensatz zu der Naturgesetzlichkeit, durchzieht als Forderung die wissenschaftliche Arbeit des letztverflossenen Jahrhunderts allenthalben. Spiegelt sich doch dieser Gegensatz selbst in ihrer Entwicklung wider, die von dem idealistisch bestimmten Höhepunkt der klassischen deutschen Philosophie und ihrer geschichtsphilosophischen Auswirkung zu dem naturalistischen Gegenpol des (französisch-englischen) Positivismus

und seinen soziologischen und materialistischen Ausläufern hinüberpendelte. (Comte, Mill, Spencer, Buckle, Taine, und deutscherseits, in sich steigernder Folge, Scherer, Lamprecht, Breysig.)[1]) Im scharfen Gegensatz zur letzteren Richtung hat sich die Geschichtswissenschaft selbst, rückweisend auf Ranke und J. G. Droysen

[1]) Steigerung hinsichtlich des Vorwiegens des positivistischen und naturalistischen Einschlags, das zu verfolgen ist von Wilhelm Scherers Programm einer „Allgemeinen vergleichenden Geschichtswissenschaft" zu Lamprechts „Naturgeschichte der Nationen" (Rothacker) bis zu Breysigs 24 Gesetzen der Weltgeschichte, von denen er sagt („Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte", Berlin 1905, S. 114): „Ein wirklicher Wesensunterschied zwischen diesen Gesetzen und den von der Naturforschung gefundenen kann also nicht mehr zugegeben werden." Ein letzter, allerdings immer noch weiter Schritt von hier aus, und wir stehen vor dem Kulturphilisterium des Soziologen Müller-Lyer. (Zu W. Scherer vgl. vor allem das V. Kapitel Erich Rothackers „Einleitung in die Geisteswissenschaften", Tüb. 1920.) — Der Streit um Lamprecht und seine historischen Naturgesetze, schon zu seinen Lebzeiten in negativem Sinn entschieden, ist nun längst verrauscht, selbst wieder historisch geworden. Vgl. über ihn den wichtigen Aufsatz O. Hintzes, „Ueber individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung" (Hist. u. pol. Aufsätze), sowie auch Alfred Dorens schönen Nachruf „K. Lamprechts Geschichtstheorie u. d. Kunstwissenschaft". Ztschr. f. Aesthetik, Bd. IX. Bezeichnend ist übrigens, daß Rothacker, der selbst doch ursprünglich der Lamprechtschen Leipziger Schule nahe stand, in dem zitierten Werk Lamprecht schließlich doch auch „als Nachzügler der spekulativen Geschichtsphilosophie" zu würdigen versucht; ein Beispiel, wie nah sich ganz verschiedene Fäden hier berühren und verflechten können. — A. Doren bezeichnet in seiner (Teil I erwähnten) Kritik Spenglers Werk „als den ersten grandiosen Versuch, die Gesamtheit der Menschengeschichte als eine Einheit zu schauen, dem gegenüber alle früheren ähnlichen Versuche örtlich, zeitlich oder sachlich beschränkt erscheinen; als eine Vision des gesamten menschheitlichen Geschehens von unheimlicher, faszinierender Gewalt und Großartigkeit: wie da aus dem ewig wallenden und brodelnden Chaos die einzelnen Kulturen als rätselhaft schöne Gebilde emporsteigen, jede schillernd in der nur ihr gewährten Farbe und sich freuend an dem eigenen Pathos, wie sie ihre Seele entfalten, bis alle Möglichkeiten erschöpft sind, um dann wieder für alle Ewigkeit hinabzusinken in das mythische Dunkel, aus dem sie einst entstiegen. An die Wahrheit des Gebildes zu glauben, das der große Künstler Spengler vor uns aufgebaut, daraus gar, wie er es von uns verlangt, da er als Prophet eines unabwendbaren Geschickes gewertet werden will, schicksalsschwerste Entschlüsse für unser praktisches Verhalten zu ziehen, dazu kann uns alle Schönheit und alle romantische Größe seines Gedankenbildes nicht zwingen." Im Gegensatz aber zu Breysigs (s. w. u.) Schlußanklage gegen Spenglers „schicksalwendende Kulturbotschaft" als einer „Zerstörung des Mutes und der Kraft zu allen Werken tieferer Kultur, als der Bestärkung der äußerlichsten und seichtesten Instinkte eines auf leere Machtforderungen gerichteten Zeitalters, als Frevel und Verleugnung des besten Erbes der Großen ..." fügt Doren vielmehr hinzu: „Sollen wir deshalb über Spenglers Werk unser Anathema sprechen, schon jetzt, ehe der 2. Band erschienen ist? Sollen wir vor ihm warnen als vor einem gefährlichen Gift, vor dem vor allem die Jugend, will sie nicht an allem verzweifeln und in quietistischem Verzichten sich willenlos zum schicksalbestimmten Ende zutreiben lassen, sorgfältig behütet werden muß? Ich glaube nicht." (Leipziger Neuest. Nachr., 25. II. 20.)

(„Historik"!) entwickelt und, an ihr orientiert, ist eine dritte große geschichtsphilosophische Bewegung neuerlich hervorgetreten, die wieder in strenger philosophischer Schulung die eigentliche Geschichtslogik in verschiedener Ausbildung anstrebt. (Hier vor allem die Gegenpole RICKERT—DILTHEY, die wertvolle Einzelerscheinung G. SIMMELS und der „Allumfasser" TROELTSCH.)

Spengler hat zunächst mit keiner dieser Gruppen irgendeinen bewußten Zusammenhang. Sie sind auch alle gleichmäßig gegen ihn aufgetreten, unbeschadet der internen Streitigkeiten unter sich. Daß ihm der Überlebende der mittleren (naturalistischen) Richtung, Curt BREYSIG,[1]) ganz und gar nicht hold ist, ist begreiflich. In ihm findet seit LAMPRECHTS Ausscheiden die Idee historischer Naturgesetze ihren machtvollsten Vertreter, und zudem spielt bei ihm eine ähnliche Periodengliederung eine Hauptrolle. Diesen und ähnlichen vermeintlichen Prioritätsansprüchen[2]) gegenüber bemerkt

[1]) „Der Prophet des Untergangs", Velhagen und Klasings Monatshefte, 35. Jahrg., Heft 9, S. 261—270. Trotz des Grollens eines alten Löwen gegen jugendliche Anmaßung im ganzen doch ein Beispiel vornehmer Polemik, wenn auch der Standpunkt einer vollkommen unphilosophischen, naturalistischen Betrachtung des Anschauungsmaterials hier jede Diskussion nur uferlos und unfruchtbar machen muß. Begreiflich bleibt auch, daß der eifervolle Anhänger nur um so einseitiger und weniger vornehm urteilt. (K. SCHMELZER: „Spengler und Breysig", Türmer, 1921, S. 312.) Auch HELMOLT hebt sich nicht über dieses letztere Niveau in seinen Bemerkungen im „Literarischen Echo", 15. April 1920 und 15. März 1922. Seine bekannte Weltgeschichte auf RATZELschen Grundlagen hat sicherlich das Schema „Altertum-Mittelalter-Neuzeit" längst durchbrochen (was zu wiederholen er nicht müde wird), doch ist sie im übrigen zu den obigen Fragen wohl ohne Beziehung. Aehnliches gilt von seiner neuesten, sehr reichhaltigen Literaturübersicht „Der gegenwärtige Stand der Weltgeschichtschreibung" im Aprilheft 1922 des „Deutschen Pfeilers", F. A. Perthes. [2]) Die sachlichen Unterschiede dieser „Phaseologie" bei SPENGLER, BREYSIG, MÜLLER-LYER hat nach dem rühmenswerten Vorgang von K. WILHELM (Kunstwart, Febr. 1920) auch O. NEURATH („Antispengler", München 1921) tabellarisch eingehend verfolgt. Wie ersterer (in HANSLIK, BROOKS ADAMS), so nennt auch NEURATH noch vermutungsweise Quellen (K. W. NITZSCH, O. LORENZ), die übrigens für Spengler sicher sämtlich unzutreffend sind. Anders vielleicht verhält es sich mit dem kritischerseits von WIRTH und SCHOLZ auch schon erwähnten Aufsatz GOETHES: „Geistesepochen" (1817, meist nach den Sprüchen in Prosa unter „Ethisches" mitabgedruckt), der mit dem Tiefsinn seiner Wandlungsfolge des typischen Kulturwerdens und -Vergehens den Spenglerschen Ideen verwandt ist. — Eine andere, in Wirklichkeit wohl unwirksame aber interessante Parallele nennt NEURATH in der Physiognomik LAVATERS, an die anschließend er mit Recht von den „typologischen" Forderungen WEININGERS, WORRINGERS, DILTHEYS, NOHLS, RUTZ' und SIEVERS' spricht. Auch SPRANGERS „Lebensformen" wären hier zu nennen, JASPERS' „Psychologie der Weltanschauungen" und L. KLAGES' „Prinzipien der Charakterologie". — Auf eine sehr merkwürdige Entsprechung hat schon G. BRIEFS (in seiner wertvollen Spenglerkritik „Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus", Freiburg 1920, auf die wir noch zurückkommen) hingewiesen, auf das Werk

O. Selz (in seinem schon zitierten Bonner Spenglervortrag, S. 18): „Das Eigentümliche von Spenglers Geschichtsbetrachtung besteht

F. Tönnies' „Gemeinschaft und Gesellschaft" (Leipzig 1887; jetzt 3. Aufl.). Gleichgültig ob nun Spengler (wie Briefs anzunehmen scheint) das Werk Tönnies' gekannt hat oder nicht — hier liegen zwei so völlig originale, persönlich geschlossene und eigenartig bedeutende Ausgestaltungen einer einzelnen, genialen, gedanklichen Unterscheidung vor (des genetischen Wesensunterschiedes von Kultur und Zivilisation), daß ihre sich ergänzende Zweiheit nur dankbar zu begrüßen ist. Ein jeder von ihnen ist schöpferisch aus der Fülle des Selbsterschauten. Tönnies ist dabei, trotz meisterhafter Beherrschung seines nationalökonomischen und kulturkritischen Materials, mehr Dialektiker, auch viel abstrakter als der anschaulichere und diese Einzellinie seinem reichhaltigeren Gewebe vielbedeutsam eingliedernde Spengler. Dies ist auch wohl der Grund, daß Tönnies' Werk der Allgemeinheit nahezu verborgen bleiben konnte und daß seine tiefdringende Unterscheidung von „Gemeinschaft und Gesellschaft", „Wesenswille und Willkür", von Volkskultur und Zivilisation des Staatstums, wie seine Formenlehre von Familie, Dorf, Stadt, Großstadt, Weltstadt und dem langsamen Zerfallsprozeß von ursprünglichem Kommunismus über den Kulturindividualismus bis zum internationalen, schließlich sich und die Kultur auflösenden Arbeitersozialismus mit dem prophetischen Pessimismus seiner Schlußkapitel jetzt erst, nach der aufrüttelnden Wirkung Spenglers neue und verständnisvolle Leser finden wird. — Vgl. die 1887 geschriebene Schilderung des weltstädtischen Proletariats: „Der Staat ist ihr Feind. Er steht ihnen als fremde und kalte Gewalt gegenüber. Scheinbar von ihnen selber autorisiert, ihren Willen in sich enthaltend, ist er doch allen ihren Bedürfnissen und Wünschen entgegen, Beschützer des Eigentums, welches sie nicht besitzen, Zwinger zum Kriegsdienst für ein Vaterland, das ihnen nur Herd und Altar ist in Gestalt eines heizbaren Zimmers höherer Stockwerke, den vierten bis dritten Teil ihres Arbeitslohnes kostend, oder süße Heimat in dem Boden des Straßenpflasters, auf dem ihnen fremde Herrlichkeit, unerreichbare, anzugaffen vergönnt ist; während ihr eigentliches Leben in einem Gegensatz von Arbeit und Feier, welcher beide verzerrt, zwischen Fabrik als Leid und Schenke als Lust geteilt wird. So ist Großstadt und gesellschaftlicher Zustand überhaupt das Verderben und der Tod des Volkes, welches umsonst sich bemüht, durch seine Menge mächtig zu werden . . . die Menge gelangt zur Bewußtheit . . . sie erhebt sich vom Klassenbewußtsein zum Klassenkampfe. Der Klassenkampf zerstört die Gesellschaft und den Staat, welche er umgestalten will. Und da die gesamte Kultur in gesellschaftliche und staatliche Zivilisation umgeschlagen ist, so geht in dieser ihrer verwandelten Gestalt die Kultur selbst zu Ende." (1. Aufl. S. 288. Ebenda Schlußseite:) „ . . . Solche Mächte, Gegensätze, ihre Entfaltung und ihr Kampf sind den beiden Kulturmassen und Volksgeschichten gemein, von welchen wir eine astronomische Kenntnis zu haben glauben dürfen: der früheren, südlicheuropäischen, antiken, welche in Athen ihr höchstes Leben, in Rom ihren Tod gefunden hat, und der späteren, sich überall anschließenden und in vielen Stücken von jener empfangenden, geförderten, welche als nordeuropäische und moderne unterschieden werde. . . . Wir denken zu diesem Behufe die gesamte Entwicklung der germanischen Kultur, welche auf den Trümmern des römischen Reichs und als Erbin desselben . . . sich erhob, als in beständigem Fortgange zugleich und Untergange begriffen, und darin eben jene Gegensätze aus sich erzeugend, welche der gegebenen Ansicht unterliegen. Dabei werden wir als eigentlichen, ja notwendigen Ausgangspunkt, im Gegensatze zu aller aus den Tiefen der Vergangenheit deduzierenden Historie, den Moment der Zeit festhalten, in welchem der gegenwärtige Zuschauer des unersetzlichen Vorzugs teilhaftig ist, die geschehenden Bewegungen mit den

darin, daß sie im Gegensatz zu jenen Versuchen nicht das Gemeinsame, die Ähnlichkeit, in den Entwicklungsphasen der verschiedenen Kulturen einseitig in den Vordergrund stellt. Vielmehr hat der Vergleich bei Spengler bewußt die doppelte Funktion, das Übereinstimmende und das Unterscheidende der Kulturen gleichmäßig

---

Augen seiner eigenen Erfahrung zu beobachten, und, wenn auch an den Felsen der Zeit geschmiedet, der nahenden Okeanos-Töchter Töne und Duft zu vernehmen." —

Endlich muß hier auf zwei neueste kulturforschende Unternehmungen wenigstens hingewiesen werden, die, unter sich wie von ihrem nächsten Vergleichspunkt, dem wieder verwaisten Lamprechtschen Leipziger Institut, gänzlich verschieden, beide der Initiative Einzelner entsprungen, doch in einem Punkt ihrer Methode (der Bevorzugung der kartographischen Darstellung) sich berühren und andererseits auch zu Spengler Beziehungen aufweisen. Diese sind zwar zu dem von Erwin Hanslik begründeten Institut für Kulturforschung in Wien (Hauptveröffentlichungen Hansliks: „Die neue Weltkulturgemeinschaft", I, II, Bruckmann, München; „Die Menschheit", I; „Oesterreich, Erde und Geist", Wien, Verl. d. Inst.) nur scheinbar durch das Mittelglied Wilhelm Diltheys gegeben, der mit Unrecht immer wieder als geistiger Ahne Spenglers genannt wird. (So schon von F. Lion, a. a. O. S. 215 „. . . Spengler nur der polternde Erbe des so stillen Dilthey", K. Wilhelm, Neurath u. a. m.). In Wirklichkeit hat Spengler mit Dilthey nicht das mindeste zu tun und kennt ihn überhaupt nicht. Hanslik hingegen nimmt Diltheys Forschungen (als Brücke von der großen „Idealitätsarbeit" von Leibniz bis zu Hegel und Schleiermacher in unsere Zeit herüber) bewußt als wesentlichsten Punkt in sein Programm, um sie dort merkwürdig mit seinem andern Pol — der geographischen Kulturforschung zu verbinden. („. . . von der sicheren Analyse der Seele aus eine sichere Analyse der Gemeinschaft vorzunehmen und dadurch der falschen naturwissenschaftlichen Auflösung der Kultur für immer ein Ende zu setzen. Das Universum des menschlichen Wesens ist die Grundlage der Diltheyschen Kulturforschung, die in Hinsicht auf das Innere universal ist. . . . Die Seele des Menschen ist die eine Wurzel der Kultur, die zweite ist die Erdoberfläche. In dem Werden der Kultur aus der Erdoberfläche setzt sich das Ganze der Natur in ein Ganzes der Seele um. Geschichte ist die Ausbildung wichtiger naturseelischer Einheiten, die wir als Kulturgemeinschaften bezeichnen. Sie sind im Begriffe, in eine oberste Einheit, in die Weltkulturgemeinschaft zusammenzuwachsen . . . die ganze Menschheit muß aus dem Ganzen der Natur und der Seele heraus erforscht werden. Morphologie der Menschheit und Formenkunde des Geistes", a. a. O. S. 22, 57.) — Das andere ist das von Leo Frobenius begründete Forschungsinstitut für Kulturmorphologie in München. (Hauptveröffentlichungen: „Paideuma, Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre", München, 1920; „Atlantis, Volksmärchen etc.", Diederichs; „Atlas Africanus", C. H. Beck; Sonderdruck: „Karten als Sinnbilder der Kulturbewegung", ebda.) Frobenius nimmt in der Einleitung von „Paideuma" (S. 11) ausdrücklich auf Spengler Bezug, und Parallelen (Paideuma — Kulturseele) sind z. T. in die Augen fallend. Andrerseits hat Frobenius schon 1898 („Der Ursprung d. afrikan. Kulturen"), eigentlich seit 1894, seine ursprünglich naturwissenschaftliche, organische Kultur- und Kulturkreislehre ausgebildet, die er jetzt als weitumfassendes System nicht nur auf Afrika, sondern auf alle Erdteile bezw. ihren prähistorischen und weltgeschichtlichen Kulturgehalt verwendet. Diese sehr wertvolle neue Formenlehre richtet sich im wesentlichen auf den (bisher „ethnologisch" bezeichneten) Unterbau der von Spengler allein behandelten großen (Monumental-) Kulturen.

hervortreten zu lassen und beides in seiner Notwendigkeit zu begreifen. In dem Gemeinsamen wird hierbei das typische Schicksal des organischen Daseins, des Werdens und Vergehens aller Kulturen erfaßt, das sich aber in jeder Kultur, der charakteristischen Besonderheit ihres Seelenlebens entsprechend, in einer individuellen Ausprägung verwirklichen muß. . . So wird die doppelte Aufgabe der Geschichtsforschung erfüllt, einerseits das individuelle Leben der einzelnen Kulturen in seiner seelischen Einheit zu erfassen, andererseits in dem individuellen Schicksal jeder Kultur zugleich das typische Schicksal aller Kulturen in einer nur dieser Kultur eigenen besonderen Gestaltungsform wiederzuerkennen und so die Geschichte zu einem einheitlichen Bilde zu vereinigen." Neben dieser formvergleichenden Methode hebt SELZ als für Spengler wesentlich noch seine „intuitive oder physiognomische" hervor, deren Rechtfertigung er gleichfalls an ihrer Leistung, d. h. an dem Zusammenschluß „der historischen Tatsachen zu einem einheitlichen Geschichtsbild" versucht (— vorausgesetzt, „daß die zugrunde gelegten Einzeltatsachen zahlreich genug und einwandfrei festgestellt sind und daß das gewonnene einheitliche Bild nicht mit außer acht gelassenen Tatsachen in Widerspruch steht").

Diese hier als morphologisch und als physiognomisch gekennzeichnete Methode,[1]) deren wissenschaftliche Kontrollierbarkeit SELZ

[1]) „Morphologie" und „Physiognomik" heißen auch die beiden Schlußkapitel der zwei folgerichtig aufgebauten Hälften („Kulturphasen" — „Kulturcharaktere") der Spenglerkritik O. NEURATHS, auf die wir auch hier noch einmal zurückkommen müssen. Denn von NEURATH sind für diesen Umkreis des Spenglerschen Denkens sehr beachtenswerte kritische Einwände empirisch gesammelt, aber derart angeordnet worden, daß man schon (wie auch im I. Teil erwähnt) eine noch wesentlichere Kritik erwartet, die den Spenglerschen Gedankenbau von innen her in seinem Zentrum zu erschüttern suchen müßte. Dazu freilich fehlt der NEURATHschen Kritik (vielleicht nicht NEURATH selbst) die philosophische Fundamentierung, die hier gar nicht angestrebt wird. (Wir behandeln sie darum auch nicht in dem Gedankengang des oben fortgeführten Textes.) Sie bleibt in der Sphäre des Materials, bringt aber für diese äußeren kulturanschaulichen Gebiete eine Fülle einzelwissenschaftlicher, wertvoller, scharfgesehener kritischer Details. Wie für NELSON so gilt auch für NEURATH, daß fast jeder Satz sorgfältiger Prüfung wert wäre. Die Stärke NELSONS liegt im Logischen, die NEURATHS im Sachlichen seiner kulturkritisch beurteilten Beispiele. Doch kann man all die von ihm aufgewiesenen, bestehen bleibenden Fehler zugeben und doch sagen, daß seine Kritik die eigentliche, lebendige Kraft Spenglers gar nicht berührt und darum auch im ganzen noch unwirksam bleibt. Von solchen Außenwerken aus, auch wenn sie abbröckeln, ist die Festung nicht zu erobern. — Worin liegt das „Erbitternde" dieses Verhältnisses, von dem auch TROELTSCH (Hisorische Zeitschr. 1920) spricht (in anderem Zusammenhang, doch auch in bezug auf das Ungreifbare Spenglers)? Unseres Erachtens in der — oben verfolgten — Rückzugsmöglichkeit in immer tiefere

hervorhebt, steht zunächst in Gegensatz zu allen naturalistisch begründenden Versuchen. Geschichte und Natur treten bei Spengler prinzipiell weit auseinander als die beiden „möglichen Arten, die Gesamtheit des Bewußten, Werden und Gewordenes . . . in einem einheitlichen, durchgeistigten, wohlgeordneten Weltbilde aufzufassen, je nachdem das Werden oder das Gewordene . . . den unteilbaren

Erlebnisschichten, deren Inhalt er gefühlsmäßig sehr tief beherrscht. Darum ist es so unwirksam, von mystischem Pathos zu reden, weil hier seelische Wirklichkeit vorliegt, die solcher Einwürfe spotten kann. Der Kritisierte kann die Einzelheit stets preisgeben, weil sie nur illustriert, was aus anderen Tiefen stammt und auch noch anders belegt werden könnte. Es ist der gleiche Grund, aus dem hier letzthin all die angeführten Vorgänger schließlich gleichgültig sind, da ihre sachlichen Analogien zu bestimmten Einzelheiten, deren Wert nur von dem persönlichen Zentrum stammt, äußerlich bleiben. Das gleiche beweisen neu auftauchende Versuche, die Kulturen zu durchmustern und auch in Tabellenform Perioden aufzustellen. (z. B. H. Piper, „Altern und Neugeburt im Völkerleben", Hamburg 1921; K. C. Schneider, „Die Möglichkeit einer neuen deutschen Kultur", Wien 1921.) Wir beurteilen hier ihren Eigenwert nicht, sondern stellen nur den grundsätzlichen Unterschied dieser Kulturforschung von Spenglers Art und Problematik fest. Was an der letzteren hier fesselt (und oben beleuchtet wird), das fehlt den Vorgängern wie den Nachfolgern gleichermaßen. — Hingegen ist der Einfluß Spenglerscher Anregung auf an sich völlig anders eingestellte, originale, historisch-philosophische Schriftsteller zu beobachten, wie etwa bei den Werken O. Westphals „Philosophie der Politik, Einheiten und Mächte der Universalgeschichte" (München 1921) und F. L. Cromes „Das Abendland als weltgeschichtliche Einheit" (München, 1922). Beide verbinden den großen „geopolitischen" Blick Kjellens mit einer feinsinnigen Kulturkenntnis zu eindrucksvoll gegliederten weltpolitischen Uebersichten und Aussichten, deren Weite unseres Erachtens ohne Spenglers Fragestellungen nicht erreicht worden wäre, einerlei ob diese letzteren unausgesprochen nur bekämpft werden wie bei Westphal, oder ob sie ausdrücklich als mitentscheidend anerkannt sind, wie von Crome. (Vgl. den Aufsatz „Neuere Geschichtsphilosophie" in Nr. 158 der Münch. N. N. 1922.) Sehr lehrreich ist die überaus reichhaltige Zusammenstellung Troeltschs: „Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte" (Schmollers Jahrbuch XLIV, 3; ausführl. referiert in Nr. 175 u. 176 der Münchn. Neuest. Nachr. 1921), die mehrfach ausdrücklich auch auf Spengler Bezug nimmt und uns inhaltlich nochmals begegnen wird. Hier kommen in Betracht ihre Nachweise zur Gewinnung eines „geschichtsphilosophischen objektiven Periodisierungsprinzips" von Hegel, Ranke, Guizot, Spencer, Lacombe, Marx bis Breysig, Alfred und Max Weber, Sombart und Troeltsch selbst, mit einer Ueberfülle noch zitierter einzelner Versuche, die hier nicht mehr genannt werden können. (Vgl. auch den schon genannten Literaturbericht des freilich ganz unphilosophischen F. Helmolt im „Deutschen Pfeiler", II, 1.) — Mancherlei Nachweise endlich in dem, trotz aller Wunderlichkeit lesenswerten Buch von Albrecht Wirth, „Der Gang der Weltgeschichte", 1913, das selbst zyklische Perioden aufstellt und den Spuren dieser Idee weiter nachgeht. (Hervorzuheben Fr. Mones „Griechische Geschichte".) Hinsichtlich des Untergangsgedankens wäre anzureihen Brooks Adams „Gesetz der Zivilisation und des Verfalles", Deutsch Wien 1907; schließlich Gobineau, Lapouge und der seit Jacob Burckhardts „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" bekannt gewordene Ernst von Lasaulx. Merkwürdig auch (der von Wirth oft zitierte) R. v. Kralik („Die großen Weltperioden", 1907, „Der Kern der Weltgeschichte", 1921) mit ausführlicher Phasen- und Periodenlehre, der jüngst

Eindruck gestaltend beherrscht". Die morphologisch-physiognomische Weltschau des Werdens aber, die organische „Welt als Geschichte" kennt oder glaubt keine Naturgesetze und Kausalbeziehungen zu kennen. „Wie im Kausalen, nach Kants Feststellung eine Notwendigkeit des wachen Denkens liegt, die Form seiner Rezeptivität der Welt gegenüber, so bezeichnen die Worte Schicksal, Fügung, Bestimmung eine Notwendigkeit des Lebens. Wirkliche Geschichte hat Schicksal, aber keine Gesetze" . . . „Wer das Gewordene als Werden nachfühlt, für den ist die Zeit . . . kein Begriff, keine Dimension, sondern etwas innerlich Gewisses, das Schicksal selbst; ihr Gerichtetsein, ihre Nichtumkehrbarkeit, ihre Lebendigkeit erscheint als der Sinn des historischen Weltaspekts". Ja die ausschließliche Betonung dieser einen Seite drückt hier die andere zur sekundären, abgeleiteten herab. Wie in jener „Doppelgestalt des seelischen Urgefühls, Weltsehnsucht und Weltangst . . . die Angst ein Widerspruch gegen die ursprünglichere, kindlichere Form der Sehnsucht ist, aus ihr erwachsen und an ihr gestaltet und gereift", so haben wir „zunächst die Idee des Schicksals und erst im Widerspruch zu ihr . . . das Kausalitätsprinzip, durch das die Lebensangst sich des Schicksals zu erwehren sucht, indem sie ihm zum Trotz eine andere Welt gründet. Indem sie das Gespinst von Ursache und Wirkung über deren Oberfläche breitet, hat sie ein Bild der Dauer imaginiert", indes im Schicksal „vor dem geistigen Auge sich die lebendige Idee des Werdens unmittelbar entfaltet". (S. 169, 171, 173.)

Es ist klar, daß in diese Vertiefung der Antinomie bis zu dem Gegensatz Schicksalsidee — Kausalitätsprinzip bereits ein Unterton mächtigen metaphysischen Empfindens mit hereinklingt. Wir beurteilen hier weder seine Tragweite noch seine Durchführung, sondern wir stellen seinen Ausdruck nur (absichtlich ausführlich) all den bisherigen, hier angeführten Parallelversuchen der Kulturerfassung als eine Welt für sich gegenüber. Gleichzeitig aber tritt nun dieser Welt auch die eigentliche Geschichtswissenschaft selbst, von ihrem Standort aus, entgegen. Und zwar ist gerade diese Formulierung und Entgegensetzung „Schicksal und Kausalität" bei Spengler

(„Kulturelle Umschau", Wiener Reichspost, 2. IV. 21) mit zwölf Thesen gegen Spengler aufgetreten ist und in seinem apokalyptischen und religiösen Schwung geradezu an R. Rocholl erinnert („Philosophie der Geschichte", I 1878, II 1893), mit dessen Werk wir denn nach einem etwas labyrintischen Umweg nun glücklich wieder geschichtsphilosophisch-wissenschaftlichen Boden betreten, um in unserem obigen Gedankengange fortzufahren.

der charakteristische Angriffspunkt der Historiker. Die Frage der historischen Kausalität erscheint als Spenglers Grundproblem schon in dem Aufsatz Hedwig HINTZES.[1]) wie in der längeren Besprechung Erich BRANDENBURGS,[2]) wie endlich in dem früher schon erwähnten Logosaufsatz Edmund MEZGERS[3]) — drei Aufsätzen, die sich in steigender, freilich auch enger werdender Gedankenpräzisierung um die Grundfrage des geschichtswissenschaftlichen Selbstbewußtseins bewegen.[4])

HINTZE stellt die Spenglerschen Geschichtsprinzipien am ausgeglichensten in den modernen Widerstreit, vor allem WUNDT und RICKERT wie andrerseits dem fachhistorischen Bedürfnis gegenüber. Auch für das künstlerische Moment in der Geschichtswissenschaft (etwa gegenüber RICKERTS einseitiger Starrheit) bleibt ein fein nachfühlendes Verstehen. BRANDENBURG polemisiert von Anfang an viel schärfer (a. a. O. S. 13): „Die Ähnlichkeit seiner Bestrebungen mit denen dieser Philosophen (Dilthey, Windelband und Rickert) ist jedoch nur eine scheinbare; denn sie wollen die Geschichte von der Naturwissenschaft sondern, um sie als ein besonderes wissenschaftliches Verfahren zu erweisen; Spengler will die Scheidung auch, aber damit ist für ihn der unwissenschaftliche Charakter der Geschichte bewiesen." Demgegenüber verteidigt BRANDENBURG in der „Kausalität und Schicksal" überschriebenen zweiten Hälfte seines Aufsatzes die Position der Geschichtswissenschaft (S. 22): „Wir wissen, daß es auch in der geschichtlichen Welt letzte Probleme gibt, für welche die Wissenschaft keine Lösung zu bieten hat. Wir verwehren es niemandem, hier seinem Gefühl und seinem

[1]) „Die Hilfe", 15. I. 20. Nr. 3. [2]) Historische Vierteljahrsschrift (G. Seeliger). Dresden 1920, Jahrgang XX, 1. Heft, S. 1. [3]) Logos, Spenglerheft, S. 260. [4]) In der Sitzung der Berliner Kantgesellschaft 11. XI. 21 hat Fr. EULENBURG über historische Gesetze und Regelmäßigkeiten gesprochen, deren Uebertragung von Teilgebieten geschichtlichen Lebens auf die Entwicklung der Gesamtkultur im Sinne Spenglers aber abgelehnt. Vgl. Deutsche Allgem. Ztg. 24. XI. 21. Ebenso hat HARNACK (6. X. 19 bei Eröffnung der Schleiermacher-Hochschule, Berlin) sich wesentlich ablehnend ausgesprochen. Hermann ONCKEN bemerkt in seinem Büchlein „Aus Rankes Frühzeit" (F. A. Perthes): „In einem neuesten, mit einem starken Aufwand von geistiger Energie und hohen Worten unternommenen Versuch, die Morphologie der Weltgeschichte zu enträtseln, hat man wohl mit richtigem Takt den Geist Goethes als den Vertreter der Anschauung aus der Intuition gegen die Systematik Hegels heraufbeschworen. Wenn dabei als der eigentliche Verbündete eines solchen Unternehmens Ranke nicht herangezogen, ja kaum genannt wurde, so mag das überraschende Schweigen daraus erklärt werden, daß jener Versuch, bei einem richtig gewählten Ausgangspunkt, sich in der Ausführung bald wieder mit einer neuen und nur noch schlimmeren Scholastik befleckte und nun vollends an der Klippe scheiterte, die er zu vermeiden trachtete: aus einer geringfügigen, oberflächlichen

Glauben zu folgen. Nur soll er uns nicht sagen, daß seine Überzeugung ein Beweis sei, und daß unser Bemühen um ein Verständnis dessen, was dem Erkennen zugänglich ist, wertlos sei im Vergleich mit den Ergebnissen dieser Intuition." Wo liegt hier Recht und Unrecht?

Brandenburg unterscheidet äußere und innere (psychische) Kausalität („verstanden aus dem Wesen der Handelnden") und ebenso auch äußeres und inneres Schicksal („ein Schicksal der Konstellation und ein inneres Schicksal des seelischen Wesens") und glaubt, daß schließlich jeweils die zwei äußeren und die zwei inneren Begriffsgebiete sich im letzten Grunde decken. Spengler räumt nach ihm „der inneren Kausalität den Vorrang vor der äußeren ein (im äußersten Gegensatz zur materialistischen Geschichtsauffassung) und unter den inneren Ursachen wieder den letzten, nicht weiter auflösbaren Ursachen den Vorrang vor den abgeleiteten und darum auch ihrer Entstehung nach begreiflichen". Gewiß ist „die volle Verursachung verstandesgemäß nicht aufzeigbar . . . Die psychische Konstante, die als Ursache der Einzelerscheinung angenommen wird, ist eine hypothetisch angesetzte Größe, deren Wesensbestimmung sich dadurch rechtfertigen muß, daß alle ihre Äußerungen sich daraus ableiten lassen.[1]) Dies nennen wir innere Kausalität." Und die

---

Kenntnis, die alles vermengt, mit keckem Finger erzwungene Resultate abzuleiten." (Das typische Urteil des wissenschaftlichen Fachmanns.) Wesentlich nur referierend sind die kurzen Anführungen Spenglers in den neueren Werken W. Bauers „Einleitung in die Geschichtswissenschaft" (Tüb., 1921), O. Brauns „Grundl. d. Geschichtsphilosophie" (Leipz., 1921), Fr. Sawickis „Geschichtsphilosophie" (München 1920), W. Moogs „Philosophie", Wiss. Forsch. Ber. Perthes.

[1]) Eine solche Rechtfertigung z. B. findet Brandenburg — hierin skeptischer als O. Selz, der allerdings den Spenglerschen Seelenbegriff modifizieren will (a. a. O. S. 25) — für Spenglers hypothetischen Begriff der Kulturseele nicht gegeben: „Der Kulturseele fehlt der Körper. . . . Sie ist ein geistiges Fluidum, das aus unbekannten Urgründen zu bestimmten Zeiten hervorbrechend einen Teil der Menschheit mit sich reißt, allmählich schwächer wird und versiegt." „Diese seelische Grundstimmung einer Kultur" (— dies allein bleibt hier von Spenglers entelechieartigem Begriffe übrig! —) „ist ein beachtenswerter Faktor. Aber das Wesen der Geschichtsarbeit besteht nicht in der Herausfühlung dieses Stimmungsgehalts. . . . das wäre ein Ausweichen vor dem eigentlichen Problem, das in der Wirklichkeit Gegebene als möglich und in sich zusammenhängend zu begreifen." Gewiß bedarf „der Begriff der Kulturgemeinschaft, des Kulturkreises, ohne den keine größere historische Darstellung auskommen kann, der schärferen Erfassung. Aber man soll nicht glauben, ein kompliziertes Phänomen erklärt zu haben, wenn man ihm einen neuen Namen gibt". — „Wir vermissen jeden Beweis für die Anwendbarkeit des Entwicklungsschemas der Organismen auf die einer menschlichen Gemeinschaft innewohnende Lebenskraft und vermögen daher auch seinen Prophezeiungen über das künftige Schicksal der abendländischen Seele keinen objektiven Wert beizumessen. Wir wissen durchaus nicht, welche Kräfte und Möglichkeiten noch in den Völkern des

bescheidene Aufgabe der Wissenschaft ist es, „mit Hilfe eines logischen Schlußverfahrens psychische Ursachen zu gegebenen Tatsachen zu ermitteln", die „der beständigen kritischen Bewachung des Verstandes unterliegen und den Wert einer Hypothese haben". Spenglers intuitives Verfahren aber ist nichts anderes, „als eine mit derartigen Analogieschlüssen arbeitende Hypothesenbildung — freilich eine wilde, unvorsichtige, unkontrollierte, und er befindet sich in einer starken Selbsttäuschung, wenn er glaubt, aus einer eigenartigen Erkenntnisquelle zu schöpfen, die mit Wissenschaft nichts zu tun habe und ihr überlegen sei". „Sein Skeptizismus . . . verwandelt sich durch die Annahme eines höheren Organs der Erkenntnis, der Intuition, in einen auf gefühlsmäßiger Grundlage ruhenden Dogmatismus" (a. a. O. S. 15—20).

Einleuchtend ist, wie BRANDENBURG in dieser wichtigen Ausführung die Schicksalsidee, der er durchaus auf halbem Weg entgegenkommt, in Wirklichkeit doch wieder auf eine ganz andere Ebene (der wissenschaftlichen Erfaßbarkeit) herabzieht und damit gerade ihren eigentlichen Wert zerstört — nicht infolge einer oberflächlichen, sondern einer spezifisch anderen Einstellung, die hier prinzipiell den Wissenschaftler scharf vom Philosophen sondert. Die Bedeutsamkeit dieser lehrreichen Trennung rechtfertigt die Ausführlichkeit des herangezogenen Beispiels, um so mehr als auch unsere Betrachtung hier eben den Punkt des Übergangs vom Wissenschaftlichen zum Philosophischen erreicht hat. Bevor wir nun mit seiner Besprechung selbst in diese philosophische Welt eintreten, fügen wir hier noch ein letztes Beispiel an, das die Einstellung BRANDENBURGs noch weiter verschärft und vereinfacht, so daß das Problem noch klarer und handgreiflicher hervortritt.

Auch für Edmund MEZGERS Logosaufsatz ist das Grundproblem Spenglers das „der historischen Kausalität", des „Makrokosmus der Geschichte". MEZGER hat ein feines Verständnis für den Wert der künstlerischen Weltbetrachtung und für den dementsprechenden Wert von Spenglers Werk. Er weist nur dessen wissenschaftlichen Anspruch zurück, und zwar in noch anderer Art als BRANDENBURG. Spenglers Verfahren ist ihm nicht eine „unkontrollierte Hypothesenbildung", sondern prinzipiell in sich widerspruchsvoll — deswegen, weil er auch die „innere Kausalität", die BRANDENBURG behauptet, noch verwirft und nurmehr entweder die künstlerische (physio-

Abendlandes schlummern und welcher Leistungen sie noch fähig sind. Es ist ebensogut möglich, daß sie ihre größte Zeit hinter sich, wie daß sie sie noch vor sich haben."

gnomische) oder nur die kausal-gesetzmäßige, wissenschaftliche Betrachtung anerkennt. „Wissenschaft ist Erforschung generell-gesetzmäßiger Zusammenhänge, im Körperlichen, wie im Geistigen und Sozialen." Das ist der Standpunkt der ausschließlichen Soziologie, die die Geschichte (im Gegensatz auch zu RICKERT) als Wissenschaft nicht mehr begreift, weil sie nicht rein kausal verfährt. — Nun will Spengler „Geschichte vorausbestimmen", aber nicht durch Einsicht in kausale Gesetzmäßigkeiten, sondern auf Grund morphologischer und physiognomischer Vergleiche und Analogien. Aber „zur Prognose führt kein andrer Weg als der Weg der Kausalität" und die Voraussetzung des „typischen, gesetzmäßigen Ablaufs des geschichtlichen Geschehens", also gerade nicht die physiognomische, sondern nur die (wissenschaftliche) kausale Betrachtungsart. So sieht er in Spengler an dieser Stelle nur einen verkappten Soziologen, der zwei unvereinbare, gegensätzliche Forderungen selbstbetrügerisch zu vereinigen glaubt. In Spenglers „Kulturindividuen" (als welche die Kulturseelen nun hier erscheinen) sieht er folgerichtig nur ein Spiel mit naturwissenschaftlichen bezw. biologischen Begriffen, das das der „wissenschaftlichen Biologie innewohnende Ziel einer entwicklungsgeschichtlichen und kausalen Erklärung aller Lebensformen" im (soziologischen) Gesamtzusammenhang alles Geschehens verfehlen muß. — (Die beiden anderen, wertvollen Abschnitte der Kritik MEZGERS behandeln den Relativismus und den Irrationalismus Spenglers, und damit Probleme, die wir schon zum Teil gestreift haben, bezw. noch einmal antreffen werden, so daß wir hier unseren gedanklichen Zusammenhang nicht damit unterbrechen wollen.)

Wir haben so eine förmliche Skala der steigenden, instruktiven Mißverständnisse: von der psychologischen Auffassung und Korrektur der „Kulturseelen" durch O. SELZ über ihre Auffassung durch BRANDENBURG als stimmungsmäßig-historische Hilfsbegriffe hypothetischer, unreiner Art bis zu MEZGERS biologischer Entlarvung dieser „geistreichen, aber trügerischen und irreführenden, methodisch widerspruchsvollen Gebilde" — und daneben zugleich eine ständige Verdünnung, Abschwächung und Auflösung des Schicksalsgedankens: von der Rechtfertigung der physiognomischen Intuition für die psychische Geschichtsauffassung durch SELZ, über die Ersetzung des Schicksals durch „innere Kausalität" durch BRANDENBURG bis wieder zu der nackten, rein kausalen Gesetzmäßigkeit der MEZGERschen Soziologie. Diese lehrreiche Aufeinanderfolge offenbart nicht etwa persönliche Unzulänglichkeiten (die uns hier gleichgültig wären), sondern eine typische Verständnisschwierigkeit der wissenschaftlichen

Einstellung, die z. B. für die religiöse Einstellung, wie wir noch sehen werden, nicht besteht. Hier zeigen sich noch tiefergreifende Zusammenhänge, die eine einheitliche Erklärung fordern. Diese soll unser nächstes Kapitel zu geben versuchen.

II.

Wir bleiben dabei zunächst absichtlich ohne Bezugnahme auf die ganz verschiedenen vorliegenden systematischen Ausprägungen, gewissermaßen erst naiv andeutend, wie ja auch Spenglers Schicksalsbegriff selbst ein naiver, instinktiver Deutungs- und Formungsversuch ist. Mag das Wort mehrdeutig sein; was er mit diesem Wort unseres Erachtens *meint*, ist einfach und eindeutig. Est ist der *sinnmäßige* Erlebnisgehalt des Werdens. Also weder ein geheimnisvolles noch mystisch verschwommenes Etwas, sondern jedem zugänglich, der überhaupt die Gabe philosophischen Erlebens hat (die mit gelehrter Bildung an sich nichts zu tun hat, doch mit ihr sehr wohl auch zu vereinen ist). — Wir stehen dem Geschehen ganz verschieden gegenüber, je nachdem wir es kausal, nach Ursachen und Gründen, oder final („teleologisch") nach Absicht und Zweck betrachten. Das letztere im Wortverstand ist uns nur bei den eigenen oder bei den aus dieser Analogie heraus verstandenen Handlungen möglich. Im erweiterten („originalen") Sinn kann aber diese „Innenansicht" des lebendigen Geschehens als ebenso ursprüngliche und allgemeine Daseinsfassungsform verstanden werden wie die „Außenansicht" der Kausalität. Es gibt nun eine dritte, von den beiden anderen gleichmäßig verschiedene und doch zwischen beiden vermittelnde Auffassungsart, die gleichsam aus ihrer Vereinigung, besser gesagt aus ihrem Gleichgewicht erwächst, jedoch als etwas Neues, Selbständiges, gleich Fundamentales. Vielleicht, um ein Bild zu gebrauchen, wie die zweistimmige Konsonanz ein Neues, Drittes, Selbständiges darstellt neben den zwei Einzeltönen, das aus ihnen nicht ableitbar ist und doch beide voraussetzt — für den musikalisch empfindenden Hörer.

Dieser eigentümlichen, mittleren Sphäre, von der später noch zu reden sein wird,[1]) scheint nun auch das metaphysische Em-

[1]) Vgl. die im Folgenden an Kroner anknüpfende weitere Entwicklung. Doch verweisen wir auch hier zu vorausgreifender Erläuterung auf die ähnliche Einsicht in die zwei verschiedenen (metaphysisch und methodologisch gedachten) Dreiheiten bei D. Mahnke „Neubelebung der Leibnizschen Weltanschauung", Logos IX, S. 363. („Unser Geschlecht sucht nach einem dritten Reich . . . ein ‚drittes Reich des Sinnes' zwischen Wert und Wirklichkeit" — sowie *andrerseits* dann ebenda S. 377: „Die Biologie bildet das Bindeglied zwischen

pfinden, samt seiner sich dann ausbildenden Begriffswelt, ganz besonders nah verbunden. Auch dieses Empfinden verlangt ein Zusammenschauen, Zusammenerleben zweier gegensätzlich gerichteter Seiten, die trotz (ja sogar wegen) des Gegensatzes doch als Seiten eines und desselben bewußt werden. (Im praktischen Beispiel ist dies Rätsel uns vertraut in der Tatsache der Wechselverknüpfung unserer charaktermäßigen Bedingtheit und Freiheit zugleich: rückwärts, in die Vergangenheit erkennen wir die kausale Bedingtheit, vorwärts in die Zukunft erleben wir die schöpferische Freiheit unseres Handels ständig neu in unserem Ich und in der ständig neuen und einsinnigen, Zukunft gebärenden, Vergangenheit werdenden Gegenwart.) Vermögen wir nun ein lebendiges Geschehen, das nicht nur in uns, sondern irgendwie aufbricht und in sich dahinströmt, so tief zu erschauen, daß wir der in ihm waltenden Notwendigkeit inne werden — die nicht äußerlich, kausal, und auch nicht innerlich (teleologisch) willensmäßig aufgefaßt, sondern aus ihrer Wurzel her aufwachsend selbst empfunden wird — so können wir vom Schicksal dieses Werdens sprechen, insofern in diesem Wort der Sinn dieser Notwendigkeit bejaht und als gerechtfertigt erlebt wird. Wir stehen hier gleichsam im Mittelpunkt, in einem Mittelreich, das zu erobern und ständig neu zu behaupten nur durch eine seelische Anspannung möglich ist, die nicht immer gelingt, oft auch wie ein Geschenk über uns kommt. In religiöser Färbung sind diese Verhältnisse viel allgemeiner vertraut und verständlich. Die Schwierigkeit ihrer rein metaphysischen Gestaltung liegt in der Gefahr des ständig möglichen Abgleitens in die wissenschaftliche Begriffswelt, deren Formen eben hier teilweise mitverwendet werden müssen. Es ist aber daran festzuhalten, daß der seelische, der Erlebnisgehalt dieser Begriffe hier das Entscheidende ist und in seiner eigenen Gesetzmäßigkeit den anderen Reichen gegenüber deutlich unterschieden bleibt. Der metaphysische Begriff, der ein bestimmtes, festgeordnetes seelisches Formverhältnis zur Grundlage hat, ist sowohl

---

nomothetischen und idiographischen Wissenschaften. Deshalb kann man zu ähnlichen Ansichten über die biologische Methodik auch durch die Analogie mit der Geisteswissenschaft statt mit der Physik kommen.") — Lehrreich zum Folgenden auch die freilich von sehr verschiedener Seite kommenden Beiträge in Logos II, Heft 1: Weizsäcker, „Neovitalismus" und andrerseits S. Hessen, „Mystik und Metaphysik". (Ders., „Individuelle Kausalität", Kantstudien 1909.) Endlich das schwerflüssige, aber sehr wertvolle Werk P. Hofmanns: „Die antithetische Struktur des Bewußtseins", Berlin 1914, sowie „Die Antinomie im Problem der Gültigkeit", Berlin 1921 (an Frischeisen-Koehlers Untersuchungen erinnernd, vor allem in Bd. 146 der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik).

vom Gebiet der Naturgesetzmäßigkeit wie vom Gebiet der geschichtlichen und teleologischen Welt aus aufsteigend zu erreichen — aber beidemale wird dabei eine Grenzscheide überschritten, deren unbewußte oder unwillkürliche Vermischung nur zu Mißverständnissen und zu Verwirrung führen kann.

Die Erläuterung dieser „Grenzschwierigkeiten" und der Mißverständnisse zwischen der Geschichtswissenschaft und der Philosophie beginnen wir am besten mit der hervorragend klaren, konzentrierten philosophischen Kritik Karl Schücks in den Kantstudien (Bd. 25 S. 265), deren Bedeutung seine spätere, mehr methodologisch gerichtete Besprechung („Spenglers Geschichtsphilosophie", Karlsruhe 1921) nicht mehr erreicht. Doch werden wir diese Einzelschrift (die im I. Teil schon kurz berührt wurde) hier zur Ergänzung mit heranziehen, ebenso wie die sehr wertvolle Besprechung von F. Blaschke (Annalen der Philosophie, Bd. II S. 271). Auch diese beiden philosophischen Fachkritiker sehen in Spenglers Werk vor allem den geschichtsphilosophischen Versuch, „ein spezifisch historisches Begriffssystem zu schaffen",[1]) und zwar besteht „die grundlegende Neuerung in der Einführung eines neuen historischen Substanzbegriffs": „Der Kultur, als einer nicht von

[1]) A. a. O. Annalen S. 273: „ . . . nicht als wenn ihm dies völlig gelungen wäre, aber eine Notwendigkeit wird wiederum deutlich gemacht und in die Diskussion geworfen. Ferner ist auch darin ein Fortschritt zu sehen, daß er nach Möglichkeit diese Begriffe aus dem historischen Prozeß selber gewinnt und nicht durch Uebertragungen aus einer anderen Wissenschaft. Zwar nimmt er teilweise seine Zuflucht zu biologischen Begriffen, aber doch nur zu solchen, die auch innerhalb der Biologie historische Akzente tragen. . . . Die Begriffsbildung selbst leidet aber auf der einen Seite an einer unkontrollierbaren, metaphysischen Herkunft, und auf der anderen Seite an einer rationalisierenden Systematik, die die historischen Tatsachen oft nicht deutet, sondern vergewaltigt. . . . Ferner ist der erkenntnistheoretische Wert dieser Begriffe durchaus ungleich. Einmal handelt es sich nur um heuristische Fiktionen und dann wiederum um metaphysische Wesensaussagen. . . . Gibt es eine ‚Kulturseele" apollinischer, magischer oder faustischer Art? — Die Geschichtsschreiber dieser besonderen Kulturkreise werden sie in der beinahe substanziellen Fassung Spenglers ablehnen. . . . Es wirkt sich in jeder auf metaphysische Sinndeutung gerichteten Geschichtsbetrachtung die Sehnsucht nach Begreifen des eigenen individuellen Seins aus. Erkenntnis der Vergangenheit wird hier jedesmal zum Bekenntnis der eigenen, von Widerspruch und Nötigung hin und her gerissenen Seele. . . . Spenglers Versuch ruft wieder alle Probleme der Geschichtsphilosophie, Kulturphilosophie und Kulturpolitik auf den Plan; es ist nicht ausgeschlossen, daß einige Jahre später Spenglers Werk, das ja erst im Anfangsstadium begriffen ist, etwa die wissenschaftliche Bedeutung von Darwins ‚Entstehung der Arten' oder Häckels ‚Welträtsel' haben wird; man wird es um seiner außerordentlich fruchtbaren Anregung und seines Ideengehalts willen schätzen, aber es im einzelnen einer genauen wissenschaftlichen Nachprüfung unterziehen müssen."

Menschen geschaffenen Größe, sondern als einer überpersönlichen, die Menschen als geschichtliche Wesen erst schaffenden Macht", durch welchen Substanzbegriff die objektive Geschichtsschreibung hier erst möglich werde. Darum meint SCHÜCK: „Dieser Grundbegriff wird daher auch den Kernpunkt der kommenden Auseinandersetzung mit der Geschichtswissenschaft bilden".

Diese prophezeite Auseinandersetzung haben wir, soweit sie bis jetzt vorliegt, in dem vorigen Kapitel kurz kennen gelernt, und können ihr Mißlingen, bezw. ihre Unfruchtbarkeit nun beurteilen. SCHÜCK (und z. T. auch BLASCHKE, vgl. das unten Zitierte sowie a. a. O. S. 272) hält eine prinzipielle Einwirkung der Spenglerschen Aufstellungen auf die Geschichtswissenschaft und Philosophie für möglich: „Auf diesem neuen Grundbegriffe beruht eine neue historiographische Methode. Als Lebewesen durchlaufen die Kulturen bestimmte Urstadien, die sich als Geburt, Jugend, Reife, Absterben und Tod bezeichnen lassen und jedesmal den Übergang aus einem Stadium der Kultur im engeren Sinn in ein solches der Zivilisation darstellen. Die Aufgabe der Geschichtswissenschaft besteht darin, die Entfaltungsprozesse der verschiedenen individuellen Kulturen in dieser ihrer Periodizität zu begreifen. . . . Die Universalgeschichte wird als eine Vielheit gleichzeitiger, oder aufeinanderfolgender, sich ablösender oder überschneidender, bezw. voneinander unabhängiger Entfaltungsprozesse erscheinen. . . . Die voraufgehende Historiographie bewegte sich zwischen methodischen Gegensätzen, die man als idiographisch-individualisierendes und nomothetisches Verfahren bezeichnet hat. In der Erforschung schicksalshaft-notwendiger, periodischer Entfaltungen psychischer Individualitäten könnte eine glückliche Synthese beider Methoden vollzogen sein, in welcher beide zu ihrem Rechte kommen. Die Notwendigkeit des Schicksals wäre alsdann das gesetzmäßige Element, das man mit Recht gesucht hat, ohne es bisher genau bestimmen zu können. Das größte Verdienst der neuen Methode aber besteht in der prinzipiellen Überwindung der kausal-genetischen Betrachtungsweise, die sich vorwiegend in der Feststellung kausaler Zuzammenhänge und literarischer Abhängigkeiten der Oberfläche erging, anstatt ihre eigentlichen Gegenstände, die den handelnden Personen unbewußten, innersten Motive und Schicksalstendenzen zu enthüllen, und deren Unzulänglichkeit von den bedeutendsten Historikern ebenfalls bereits erkannt worden war."

Das Beispiel BRANDENBURGS hat uns gezeigt, daß BLASCHKES skeptische Voraussicht Recht behalten hat: Die Geschichtsschreiber

würden die „Kulturseele in der beinahe substanziellen Fassung Spenglers ablehnen". Sie ist eben nicht beinahe sondern wesentlich ein Substanzbegriff, genau wie jene metaphysische Schicksalsnotwendigkeit. Aber es hat sich auch gezeigt, wie eng und wie unklar diese Begriffe noch mit der wissenschaftlichen Sphäre mannigfach verflochten sind. Begreiflich ist, daß von sich aus die Wissenschaft darauf besteht, daß ihre eigentümlichen Begriffe und Ziele nicht durch eine derartige Vermengung entstellt und verdunkelt werden. Denn in der Wissenschaft als solcher ist für die Metaphysik kein Platz. Oder wie BRANDENBURG dies für den Geschichtswissenschaftler richtig ausdrückt: „In der dünnen Luft der geschichtsphilosophischen Höhen atmet es sich für ihn nicht leicht." — Bei dieser Scheidung von (Geschichts-)Wissenschaft und Philosophie könnte es sein Bewenden haben, wenn nicht die Gefahr des Begriffsübergangs bestände und wenn andrerseits im Reich der Wissenschaften selbst Klarheit und Übereinstimmung zu finden wäre. Doch davon ist keine Rede. Schon die wenigen Beispiele, die wir hier anläßlich der Spenglerkritik von wissenschaftlicher und philosophischer Seite zu dieser Frage kennen gelernt haben (HAERING, NEEFF, SELZ, BRANDENBURG, SCHÜCK, MEZGER) zeigen im Methodologischen nur ebensoviele verschiedene Auffassungen und Einteilungsvarianten, die nur noch den allgemeinsten Gegensatz zwischen natur- und geisteswissenschaftlichem Verfahren als gemeinsame Basis erkennen lassen. (Eine in- und gegeneinander zerspaltene Mannigfaltigkeit, die sich beim Eingehen auf die logischen und erkenntnistheoretischen Schulen der Gegenwart — die Marburger, die Badener, die Phänomenologen, die neue FRIESsche, MEINONGsche, REHMKEsche Schule, um nur größere Gemeinschaften zu nennen — nur noch steigern würde.)

Dazu kommt, daß eben tatsächlich die wissenschaftliche Wirklichkeit nicht so einfach und säuberlich zweigeteilt ist, sondern daß als methodologisch fatales Mittelglied das Reich der biologischen Wissenschaft (im weitesten Sinn) mitten dazwischen steht, recht eigentlich als Prüfungs- und Bewährungsfeld für alle diese Theorien. Der Logiker, der unseres Erachtens hier am tiefsten gegraben hat, Richard KRONER, ist von RICKERTs „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" ausgegangen, doch in seinem eigenen Werk („Zweck und Gesetz in der Biologie", Tüb. 1913) zu einer bedeutsamen Umbildung gelangt. Hier finden wir die Fundamentalordnung des Wirklichkeitsstoffes nach drei ganz verschiedenen Erkenntnisformen in Naturwissenschaft, Biologie und Geschichte, je nachdem

der in seiner Totalität nie zugängliche Stoff einer der verschieden bestimmten Formenforderungen unterworfen (und damit „in den Wahrheitszusammenhang eingestellt") wird, die alle immer auf das Ganze, doch in prinzipiell verschiedener Art gerichtet sind. („Identität des durch verschieden spezifische Formen aufgesplitterten Wirklichkeitsstoffes.") Die Logik der Biologie erweist die Allgemeinheit und Ursprünglichkeit der „Organismusidee als Erkenntnisform", ja sie vermag „die Organismusidee unter allen Formen des Wirklichkeitserkennens als die universalste und bedeutungsvollste auszuzeichnen, als diejenige, in der die theoretische Vernunft die Lösung ihrer höchsten Aufgabe schematisch vorwegnimmt. . . . So wird es begreiflich, daß diese Idee so oft zum Werkzeug metaphysischer Erkenntnis gemacht werden konnte."[1])

Hier sehen wir, von gänzlich anderen Ausgangspunkten her, eine logische Kennzeichnung jener von uns eingangs dieses Kapitels angedeuteten „mittleren Sphäre" (für deren Erkenntnisform wir statt der „biologischen" oder „organischen" bezw. „organismischen" eine

[1]) Kroner a. a. O. S. 156. Ebda S. 155: „Nicht die Auflösung des organischen Geschehens in konstruktive Kausalzusammenhänge kann jemals als das absolute Ideal der Biologie hingestellt werden, sondern allein die Darstellung der Organismusganzheit, die nur auf dem Wege der Analogiebetrachtung angestrebt werden kann. Die ideale Lösung der Aufgabe würde eine völlige Rationalisierung des der Organismusidee unterworfenen Wirklichkeitsstoffes bedeuten. . . . Könnten wir das in der Organismusganzheit enthaltene Erkenntnisideal verwirklichen, so würden wir die höchsten Ansprüche systematischer Vollendung des Wirklichkeitserkennens zu befriedigen vermögen. Denn diese Ganzheit meint mehr als bloße Ordnung eines gegebenen Stoffs, sie will die Kluft zwischen Form und Stoff überwinden, sie verlangt ein logisch Konkretes zu denken, d. h. eine Form, die ihren Inhalt selbsttätig hervorbringt. Die idealistische Naturphilosophie glaubte, dies Verlangen stillen zu können, dem Biologismus eines Bergson schwebt wohl derselbe Gedanke vor, wenn er auch weit davon entfernt ist, ihn deutlich zu besitzen. Die kritische Logik bleibt sich bewußt, damit nur ein höchstes Postulat des Erkennens ausgesprochen zu haben". Denn (Einl. S. 1) „So geistvoll die Versuche auch sein mögen, mit Hilfe biologischer Kategorien das Universum zu begreifen, sie müssen doch notwendig fehlschlagen. Die Philosophie an den Begriffen einer Einzelwissenschaft orientieren, heißt eine Einzelheit der Welt an die Stelle des Weltganzen setzen. . . . Die Biologie mißversteht ebensosehr ihr eigenes Wesen, wenn sie glaubt, die Philosophie könne ihre Probleme lösen, wie die Philosophie sich selbst mißversteht, wenn sie von der Biologie eine Antwort auf ihre Fragen erwartet." Vgl. hierzu die wichtigen Logosaufsätze von R. Kroner (I, 123), Leop. Ziegler (I, 95), C. Weizsäcker (II. 113) und D. Mahnke (IX, 363) sowie N. Hartmann, „Philos. Grundfragen" (1912) und die schon genannten „Prolegomena" von Neeff (1921). Einen Einblick in den noch gärenden Zustand dieser Gebiete von seiten der Biologie aus gibt das lehrreiche Buch von Jul. Schaxel: „Grundzüge der Theorienbildung i. d. Biologie", Jena 1919. Ders., „Abhandl. zur theoretischen Biologie", Berlin 1919 ff. (darunter R. Kroner, „Das Problem der historischen Biologie"). Vgl. auch die Anm. über E. Dacqué. Teil II.

noch allgemeinere, am besten „strukturelle" Bezeichnung vorziehen würden). Das schwierige Problem ihres Verhältnisses zu den zwei anderen Formen der „Geschichte" und „Natur" (das in der Struktursystematik der verschiedenen Kulturgebiete und ihres notwendigen Zusammenhanges wiederkehrt)[1]) ist noch verknüpft mit der ganz anders gelagerten Frage des Aufstiegs von der betreffenden Erkenntnisform zu der ihr eigentümlichen metaphysischen Forderung, bezw. der drei Wege zu dieser zentralen höchsten Forderung und ihrer gegenseitigen Beziehung. (Auch hier wiederholt sich die noch weitere, kultursystematische Spiegelung dieser Verhältnisse in dem Ausgleichsproblem der theoretischen, kunstphilosophischen und religiös begründeten Metaphysik.) Dieser Aufstieg zeigt zugleich den prinzipiellen Unterschied der jeweiligen (formalen) Logik von der (inhaltlichen) Metaphysik der Naturwissenschaft, Biologie und Geschichtswissenschaft, den KRONER an dem Beispiel der Biologie (in seiner Einleitung, vgl. unten) klar aufgezeigt hat, der jedoch ganz allgemein gilt und in „Geschichtslogik und Geschichtsmetaphysik" ebenso auseinandertritt. Das philosophische Bedürfnis der entfalteten, vollmenschlichen Persönlichkeit wird immer ursprünglich im Metaphysischen (oder im Religiösen oder Künstlerischen) wurzeln. Doch der Grad seiner wissenschaftlichen Fruchtbarkeit und Wirksamkeit wird von der Art und Folgerichtigkeit der von diesem Zentralpunkt möglichen Beherrschung des gesamten Beziehungssystemes abhängen.

Diese vielfältige Problematik mußte hier wenigstens angedeutet werden, um zu zeigen, daß das problematische Werk Spenglers nicht herausgelöst aus dem Fragenkomplex, von irgendeiner methodologischen Einzelecke aus, in diktatorischen Entscheidungen zu kritisieren ist, die doch in Wirklichkeit für niemanden verbindlich sind, da hier in Wissenschaften und Philosophie vorerst nur ein „Krieg Aller gegen Alle" zu herrschen scheint. Spengler hat mit seinem Buch in einen wahren Hexenkessel von methodischen und systematischen Fragen gegriffen, die sich in der Gegenwart in einem fast chaotischen Aufruhr verschiedenartiger Verarbeitung und Umschmelzung befinden. Doch dieser chaotische Prozeß zeigt, wie ein-

[1]) Hierzu die Dreiheit „Ordnung, Formung, Wertung", „Mechanik, Organik, Axiomatik (?)" bei L. ZIEGLER a. a. O. vgl. S. 74. — Unsere Bezeichnung „Struktur" unterscheidet sich durchaus von der gleichnamigen in Aloys MUELLERS jüngstem Aufsatz „Strukturwissenschaft und Kulturwissenschaft" (Kantstudien XXVII, S. 59), der damit nur den Rickertschen Gegensatz Kultur—Natur etwas erweiternd umbenennt, während Struktur in unserem Sinn von jenen beiden Gegensatzgliedern gleichmäßig scharf geschieden ist.

gangs erwähnt, eine Tendenz zum Kosmos, zur Selbstklärung und Bereinigung. In diese letztere, umfassende und verheißungsvolle Ordnungstendenz auch Spenglers Anregungen einzugliedern, ist die positive Aufgabe der philosophischen Kritik, die uns bis jetzt nur erst in teilweisen Ansätzen vorzuliegen scheint. — Auch Schück hat in seiner Kritik z. T. auf die berührten systematischen Zusammenhänge hingedeutet, mehr formal in den (S. 91) zitierten Sätzen, und mehr inhaltlich am Schluß seiner Besprechung (a. a. O. S. 268): „Die schwächsten Partien des Werkes bilden die erkenntnistheoretischen und methodologischen Ausführungen. Die relativistische Grundansicht . . . widerspricht der mit dem Anspruch objektiver Gültigkeit auftretenden Durchführung mit der Behauptung einer allen Kulturen gemeinsamen morphologischen Struktur und eines Urphänomens als metaphysischer Grundlage. . . . Gleichwohl wird auch die Philosophie durch Spenglers Lehre befruchtet werden. Die Gegenstände der Geschichtswissenschaft heben sich von denen der übrigen Wissenschaften mit voller Klarheit ab. Neben die Kategorien der Kausalität, als Hauptkategorie der Naturwissenschaften, ist die Kategorie des Schicksals als historische Kategorie getreten. Diese Tatsachen eröffnen eine philosophische Perspektive. Abgesehen von der durch die neue Methode gegebenen Erweiterung der Methodologie und Erkenntnislehre scheint eine Neubelebung der Metaphysik nicht ausgeschlossen . . . (eine Überwindung der transzendental-geltungsphilosophischen Einseitigkeiten). . . . Neben eine Metaphysik der Natur dürfte eine Metaphysik der Geschichte, sozusagen eine Methistorik, treten. An Stelle des philosophischen Fundamentalproblems (Freiheit und Notwendigkeit) aber erstehen drei Probleme: Freiheit und Naturnotwendigkeit, Freiheit und geschichtliche Notwendigkeit, Naturnotwendigkeit und geschichtliche Notwendigkeit.“ Diese Stellen gewinnen jetzt, aus dem Zusammenhang des hier Vorangegangenen eine neue und weiterführende Bedeutung. Wir sehen die (sich im Schicksalsbegriff ausgleichende) methodologische Zweiheit, wie die vom Metaphysischen aus sichtbare genetische Problemdreiheit zwischen Natur, Geschichte und ihrer möglichen Überbauung. Um so merkwürdiger und lehrreicher ist das Abgleiten Schücks (in seiner zweiten Schrift) zum biologistischen Mißverständnis[2]) von Spenglers Metaphysik. An

[2]) Dem gleichen Mißverständnis, diesmal vom Boden der Rickertschule aus, begegnen wir in dem wesentlich logischen und methodologischen Vortrag von Kurt Sternberg in der Berliner Kantgesellschaft (April 1921), sowie in der anschließenden exakten Formulierung Guttmanns, der betonte, „das Primäre in Spenglers Buch sei die Schau des Lebens, die nur widerwillig zu biologischem

diesem instruktiven Mißverständnis ziehen wir hier nun die prinzipielle Summe der vorausgegangenen Erörterung.

Metaphysik ist Ausdruck eines seelischen Vermögens, des Daseins in seiner Tiefe, seinem Sinn und seinem Wert durch Überwindung eines möglichst tief gefaßten Gegensatzes (Widerspruchs) inne zu werden. Das Erlebnis umfaßt die Wechselbedingtheit des zwiespältigen Daseinsproblems gleichmäßig in der innigen Zusammenschau seiner Dualität. Aus dem gleichzeitig und gleichmäßig tief ertönenden Akkord der beiden Seiten ist unendlich mehr und Tieferes zu hören, als die bloße Summe beider Einzeltöne dem empirischen Begreifen je gewähren kann. Ihre versöhnte, im ewigen

---

Denken erstarre, ohne den Begriff der Intuition philosophisch zu fundieren". Hervorzuheben ist hier auch die wichtige Einwendung Schmalenbachs, der „eine lediglich erkenntniskritische, das weltanschauliche Moment nicht wertende Kritik an Spenglers trotz allem genialen Werk für nicht umfassend genug erachtete". (Ref. von M. Freyhan, Deutsche Allgem. Ztg., 22. IV. 21.) — Bei Abschluß dieser Drucklegung — leider zu spät zu ausführlicher Berücksichtigung — erscheint der Sternbergsche Vortrag im jüngsten Heft der Kantstudien (XXVII, S. 101—137), doch scheint uns unsere prinzipielle Stellung gegenüber seiner Anschauung deswegen keiner Korrekturen zu bedürfen. Die einseitige Fundamentierung der Kultur auf den Rickertschen Wertbegriff und die Kantische Freiheit entspricht der im folgenden kurz angedeuteten „Fichteschen Position", bezw. dem Fortschritt von der Dualität der Kritik der reinen Vernunft zu der der praktischen Vernunft, ohne doch an dem immanenten Fortgang zur Kritik der Urteilskraft und ihrer metaphysischen Synthese teilzuhaben. Und doch vollzieht sich in dieser Richtung heute wie einst der organische Wachstumsfortschritt, dessen bewußt die jüngere Generation mit Hegel sprechen könnte: „Die Füße derer, die dich hinaustragen, sind schon vor der Tür." — Uebrigens ist die biologische oder naturalistische Auffassung der Spenglerschen Grundbegriffe mehr oder weniger fast allen seinen Kritikern gemeinsam, weshalb wir hier im oben folgenden die ganze Frage möglichst prinzipiell behandeln. Hier angeführt sei auch der schon im I. Teil zitierte Aufsatz Heinrich Klinkenbergs: „Zur Kritik der organischen Geschichtsauffassung O. Spenglers" (Köln. Volkszeitung, 19. I. 22 u. 20. IV. 22), der dessen unmetaphysischem Materialismus „eine Teleologie der Geschichte im theistischen Sinne" entgegensetzt. Aehnlich (wie ja schon Scholz und andrerseits Fr. Gräntz, vgl. I. Teil) lehnt auch S. Feilbogen („Spenglers Geschichtsphilosophie". Wissen und Leben, XIII. Jahrg. 19. Heft, Zürich 1920) vor allem den aus dieser Einstellung gefolgerten Pessimismus ethisch energisch ab. — Wir schließen diese Hinweise mit dem bedeutsamen, beherzigenswerten Bekenntnis (einer Zeitschriftrezension) von Otto Braun: „Spengler stellt ein Werk vor uns hin, das nun wirklich einmal eine „Weltgeschichte" innerer Art gibt. Er hat's geschafft — das sollten seine emsigen Kritiker nicht vergessen. Der Ruf nach inhaltlicher Philosophie der Geschichte ist seit mehreren Jahrzehnten bei uns wieder erhoben worden. Spengler begann etwa 1911 mit der Arbeit, schloß den ersten Entwurf 1914 ab und gab 1918 das Werk heraus. Das ist etwas — und wenn noch so viele Stücke aus dem Ganzen kritisch herausgebrochen werden. . . . Trotz aller Einwände (sie ließen sich vermehren) bleibt Spenglers Buch eine Tat — es ist das entscheidende Werk der Geschichtsphilosophie seit Hegels Gemälde".

Gegensatz doch unerbittlich festverflochtene Wesenseinheit ist der erlösende Sinn des metaphysischen Erlebens. — Dieses selbst kann dem einfachsten, ärmlichsten „Steinklopferhans“ zugänglich sein. Die Schwierigkeit beginnt bei seiner theoretischen und begrifflichen Ausgestaltung, die von dem sich ausbildenden Intellekt gefordert ist. In jeder Metaphysik gibt es darum einen umstrittenen Mittelpunkt, in dem doch schließlich ein abstraktes Wortgefüge die erlebte Vereinigung des synthetisch erarbeiteten innersten Gegensatzes zu vollziehen oder zu symbolisieren hat. In ihm verflechten sich bedeutsam die vom Denken erst getrennten beiden Seiten, widerspruchs- und lebensvoll, in ihrer Wechselbedingtheit von neuem. — Auch die Art des intellektuellen Vorgangs wiederholt sich dabei in typischer Weise, denn im letzten Grund ist es immer der Gegensatz des logischen und ethischen Bereichs, dessen umfassende (erlebte) Einheit schließlich doch nur durch einen Begriff der psychologischen Lebenserfahrung angedeutet werden kann, der aber doppelsinnig, im logischen und im ethischen Bereich verwendbar und verständlich bleibt und darum doch die innerliche metaphysische Erlebniseinheit selbst versinnbildlicht. — Es ist nicht richtig, dieses Sinnbild hier darum als Täuschung aufzufassen! Wesentlich ist freilich, daß dieser verbindende, sinnbildliche Begriff nicht eine leere, d. h. wort-gedankliche Erschleichung überdecke, sondern eben nur das Wortsymbol darstelle für die wirkliche, inhaltlich klare, metaphysische Erlebniseinheit selbst. Die mehr oder weniger geschickte Wahl und Brauchbarkeit dieses Symbolbegriffs ist dann die zweite Frage. Doch der Wert der Symbolwirkung (selbst bei unzulänglichem Begriff) besteht in ihrer Hilfe und Stützkraft für das gleichzeitige Erleben beider Seiten des heraufbeschworenen Grundwiderspruchs und Gegensatzes, der in seiner inneren Zerspaltung und Versöhnung — „um allgewaltig zu ergreifen, notwendig mit einem Blick der Seele vorgeführt werden muß . . . eine stumme Rede, unzugänglich dem Spotte und Zweifel, den unreifen Früchten der Weisheit.“ (J. J. Bachofen).

Die hier gekennzeichnete Schwierigkeit der metaphysischen Begriffsbildung trifft nun sehr eigentümlich mit dem hier schon berührten Verhältnis der Erkenntnisformen und ihrer Strukturbeziehungen zusammen. Seiner Gegensätzlichkeit kommt die polare Zweiheit von „Geschichte und Natur“ (als prinzipieller Erkenntnisformen) entgegen, wie andrerseits in den Mittelkategorien des Lebendigen, „Organischen“, zugleich eine verlockende Fülle anschaulicher, bildkräftiger und wesenshafter Vergleichsmöglichkeiten als Ausdruck für die schwer faßbaren, abstrakten metaphysischen Beziehungen

sich darzubieten scheint. (KRONER hat an der zitierten Stelle diese eigentümliche Gefahr des Biologischen des näheren verfolgt.) Da nun jede dieser Haupterkenntnisformen einen Zugang zu dem metaphysischen Gebiet hat, kann dies letztere den Vergleichswert dieser Formwelten wieder seinen Zwecken dienstbar machen, sei es daß es die Polarität „Natur-Geschichte" für den Gegensatz des Metaphysischen verwendet (d. h. den letzteren in ihr gespiegelt, durch sie ausgedrückt sieht), sei es daß es im Lebendigen, im „Organismus", das Anschauungsbild der eigenen Abstraktionssynthese vieldeutig vorwegnimmt. — Das geschieht nicht in verwerflichem Spieltrieb oder dummdreister Täuschungsabsicht (wie zumeist der Kritiker zu glauben scheint), sondern liegt an der Seltenheit der Gabe, die abstrakten Tiefen des Erlebnisses genügend lange im Abstrakten festzuhalten, ohne daß ihr Ausdruck immer wieder sich mit anschaulichen Bildern und Vergleichen füllt. Es ist aber ganz falsch, die Bilder dann im Wortverstand, bezw. in ihrem rein wissenschaftlichen Begriffscharakter dem sie gebrauchenden Metaphysiker als Täuschung oder als Entgleisung auszulegen. Denn gerade dieser wissenschaftlich bestimmte und gebrauchte Charakter war das, was er dabei nicht im Auge hatte, sondern ein weit allgemeinerer anschaulicher Vergleichswert jener Wort- und Bildbedeutungen.

Hierin liegt die Erklärung einer ganzen Anzahl philosophischer Vorwürfe und Mißverständnisse, die Spengler gefunden hat. Ihren Hauptbestandteil bildet der von allen Seiten mit ermüdender Eintönigkeit wiederholte Einwand seines biologischen oder naturalistischen Denkens — ein prinzipieller Streitpunkt von weittragender Bedeutung, wie wir überhaupt nun in das eigentliche Zentrum der philosophischen Lager vorgerückt sind. In Betracht kommen von den bisher genannten Kritikern noch NELSON, HAERING, SCHÜCK, die philosophischen Partien bei SCHOLZ, BAEUMLER und GRÄNTZ, sowie der Logosaufsatz von K. JOËL. Sonst haben sich von Philosophen — außer Benedetto CROCE[1]) — nur noch TROELTSCH, RICKERT und VOLKELT über Spengler ausgesprochen, welche daher den gegebenen Abschluß des Kapitels bilden werden. Die zu erwartende Schrift MESSERS über Spengler kommt für diese Studie leider zu spät. — Gewichtiger als alle solche Einwände der bisherigen Kritiken ist das Buch H. RICKERTS: „Die Philosophie des Lebens" (Tüb. 1920), das zwar Spengler nur in einer ziemlich verachtungs-

[1]) Wir gestehen, daß die Auslassung B. CROCES über Spengler (Giornale d'Italia, 27. IV. 20, „Historischer Pessimismus in Deutschland", deutsch in der „Auslandspost" II, 19) eine nicht vermutete Enttäuschung brachte und unseres Erachtens

vollen Anmerkung[1]) erwähnt, doch dessen typische Einstellung auf das Fundament der ganzen Frage weist. Es handelt sich um die Verschiebung (und damit die Verwandlung) des Begriffsinhalts vom Metaphysischen ins Wissenschaftliche, und zwar auf der „zentralen

---

zeigt, daß auch der größte lebende philosophische Kritiker und bedeutende Philosoph, als welchen Deutschland Croce längst verehrt, sich doch gelegentlich auch einmal gehörig „verhauen" kann. Quandoque bonus dormitat Homerus. Bei aller Wertschätzung, deren sich Croces Vorbild, Giambattista Vico, auch bei uns erfreut, scheint uns die Auffassung der Spenglerschen Gedankenwelt als einfache Aufwärmung der ‚Scienza nuova' doch als eine nicht mehr diskutierbare Vereinfachung der Fragestellung — psychologisch nur erklärbar aus der Neigung des Gelehrten für ein Lieblingskind seiner Forschung. Wir wenigstens könnten uns ein umfassendes Verstehen des „Falles Spengler" (wie es unsere systematische Studie zu geben hofft und unser Schlußwort wenigstens andeuten soll) gerade kritisch eingeordnet denken in den weitdeutenden Ausklang von Croces eigener Geschichtsphilosophie („Zur Theorie und Geschichte der Historiographie", Deutsch Tüb. 1915 — einem der wertvollsten geschichtsphilosophischen Werke unserer Zeit), ja der Philosophie dieses größten modernen Hegelianers überhaupt, die abermals die „Dialektik der Entwicklung" aus ihrer zentralen Tiefe her begreift. — Anders verhält es sich mit seinem Vorwurf, daß Spengler die geschichtsphilosophische Entwicklung und ihre kritische Arbeit gar nicht kenne (was jedoch kein vernichtendes Argument bedeuten würde), wie mit seiner Ablehnung des Prophezeiens — welche Einwände uns noch im weiteren Zusammenhang oben begegnen werden.

[1]) „Im übrigen gehe ich auf das gewiß sehr geistreiche Buch nicht ein. Bei allen interessanten Einzelheiten ist sein methodischer Begriffsapparat so brüchig, daß eine Darstellung der Hauptgedanken ohne Kritik schwer möglich wäre, und überdies zeugt das „Prophetentum", das den Untergang des Abendlandes voraussagt, für jeden, der Klarheit über die logische Struktur des geschichtlichen, d. h. individualisierenden Denkens hat, von so unwissenschaftlicher Willkür, daß sich in einem wissenschaftlichen Zusammenhang davon überhaupt nicht gut reden läßt. . . . Die Meinung, es lasse sich die Geschichte in ihrer Entwicklung vorausbestimmen, gehört zu den rationalistischen Vorurteilen der Aufklärungsphilosophie, über die wir doch endlich hinausgekommen sein sollten!" (a. a. O. S. 32.) — Eine Anwendung dieser Auffassung von Spengler bildet der Aufsatz Th. Steinmanns, „Sinn und Tatsächlichkeit bei Spengler, Lessing und Rickert", Zeitschr. f. Theologie und Kirche, II. Jahrg. 5. Heft (S. 348) 1921, ergänzt und vertieft durch Steinmanns schon zitierten Aufsatz „Die intuitive Erkenntnis" im III. Jahrg. 2. Heft. Steinmann bringt keine neuen eigenen Gedanken, sondern verharrt in dem Rickertschen Mißverständnis, daß die Spenglerschen Begriffe über „die bloße Tatsächlichkeit", über „das bloße Leben in seiner vitalen Lebendigkeit" nicht hinausführen. „Diese durch das Wort Leben ausgelöste Stimmungsromantik wirkt hier als Surrogat eines höheren Vorzeichens des Daseins. Sie ist aber nicht mehr als lediglich ein solches Surrogat" (a. a. O. S. 353) — allerdings eine sehr einfache Methode, mit dem Gegner abzurechnen: man nimmt dessen Begriffe nur im flachen Sinn und läßt sie nur als „Surrogat" gelten, indes den eigenen Bezeichnungen (des gleichen Ziels) die „höheren Vorzeichen" vorbehalten bleiben. Doch da dies zugleich der Kardinalfehler jeder Polemik Rickerts (und so manches anderen Philosophen) ist, auf den wir noch zu sprechen kommen, so gehen wir darauf hier nicht noch einmal ein. Ein witziger Redaktionszufall hat gewollt, daß eben in dem gleichen Heft mit Steinmann, ihm vorausgehend, der Aufsatz eines anderen Theologen steht: Karl Heims „Gedanken eines Theo-

Linie", um unser bildliches Ordnungsschema zu benützen, das die „Welt als Organismus" in die Mitte zwischen die Erkenntnisformen der „Welt als Natur" und „als Geschichte" stellt. Spengler, dessen Grundempfinden durchaus im Metaphysischen wurzelt, gebraucht nun sehr vielfach den bildhaften Vergleichswert dieser Begriffe des „Organischen," des „Lebens", und benützt andrerseits die Zweiheit von „Geschichte und Natur" methodisch prinzipiell. Dabei vermischt sich aber die inhaltlich bestimmte Scheidung der (wissenschaftlichen) Erkenntnisformen Natur und Geschichte mit der völlig andersartigen Scheidung der metaphysischen und der bloß wissenschaftlichen Begriffserfüllungüberhaupt. Spengler versteht darum die Form „Natur" im Sinn der wissenschaftlichen Einseitigkeit („mechanischer „Kausalität), die Form „Geschichte" aber im Gegenteil durchaus als Ausdruck des Metaphysischen, durchmischt mit Ausdrucksformen des (gleichfalls metaphysisch verstandenen) „Organischen".

Dieser vielfältige Verschmelzungs- und Verwechslungsprozeß hat selbstverständlich nur für den Interesse, der in dem metaphysischen Untergrund der Spenglerschen Andeutungen den lebensvollen, tragenden und notwendigen Mutterboden dieses Vorgangs spürt und aus ihm die Erklärung und Rechtfertigung desselben schöpft. Rechtfertigung oder Entschuldigung insofern, als die Bilder des Lebendigen der metaphysischen Sehnsucht genug tun, wenn sie eben nicht im biologischen, wissenschaftlichen Sinn genommen werden. Es ist ganz ebenso naiv und unzulänglich, die „Natur" als die schematische, künstliche Konstruktion der Physiker und Chemiker — als Welt der Elektronen und mechanischen Gesetze — sich zu denken, wie das „Leben" als die Welt der biologischen, organischen Erscheinungen und Gesetzmäßigkeiten, oder endlich die „Geschichte" (des Daseins) als die Welt menschlicher Geschichte und menschlicher Wertung. Was unserem wissenschaftlich gebildeten Intellekt so schwer fällt: in den Bildern des Daseins (seien sie nun „unorganisch", „organisch" oder „geschichtlich" — Sternsystem, Pflanzenwachstum oder Völkerschicksal) jeweils ungebrochen die Gewalt und Tiefe des gesamten Daseins selbst zu

---

logen zu Einsteins Relativitätslehre", dessen Titel freilich nicht vermuten läßt, daß hier zugleich ein tiefster und rechtfertigender Blick auf die von Steinmann, Rickert und so vielen anderen geleugnete Metaphysik Spenglers zu finden ist, der ihre (auch unausgesprochene) Verankerung und innere Notwendigkeit begreift. Doch kommen wir darauf im nächsten, theologischen Kapitel noch zurück, wo überhaupt, im Gegensatz zum philosophischen, „die Aussicht frei, der Geist erhoben" wird durch weiterreichendes Verständnis. Steinmann aber muß darum hier noch im „Limbus der Philosophie" verbleiben.

spüren, das ist dem menschlich-ursprünglichen wie auch dem metaphysischen und freilich noch in anderer Weise auch dem religiösen Empfinden nur natürlich. Erst der wissenschaftliche Geist läßt die Bilder zu dem Ausdruck fester Gesetzmäßigkeit erstarren, die, hypostasiert, sich in ihrem jeweiligen Bereich als eine Welt für sich abkapselt, ohne Zugang zu den übrigen und zu dem Mutterboden, dem sie doch entstammt. Aber wer nicht (mit einem Wort O. Liebmanns) einen Stein von der Straße aufheben kann, um über ihn nachdenkend in das Unergründliche des Daseinsrätsels zu versinken, wem nicht jede Wurzel im Wald „die Schwelle zu einem Vaterhaus" bedeuten kann, in dem er ganz daheim ist im Unendlichen des Seins, das sich nicht erst in der Architektonik eines absoluten Wertsystems zu offenbaren braucht, der hat darum doch noch kein Recht, den Gebrauch dieser Bilder als biologistische Verflachung zu mißdeuten.[1])

[1]) Dieser Vorwurf richtet sich, wie ja ersichtlich, hier vor allem gegen Rickerts schon genanntes Buch „Philosophie des Lebens", dessen Darstellung durchaus darauf beruht, den gegenteiligen — ihres Gehalts aber entleerten! — Ansichten den nur in der eigenen Fassung geltenden und vorhandenen Inhalt entgegenzusetzen. So scharfsinnig und hochbedeutend auch naturgemäß diese kritische Auseinandersetzung des größten lebenden Systematikers mit der Zeit- und „Modephilosophie" auch ist (auf deren Einzelheiten einzugehen hier nicht der Ort ist), so leidet sie doch unter dem ganz prinzipiellen Hochmut, der den selbständigen Philosophen immer eigen war und sein wird: den Wert des andersgearteten Gegners schlechterdings nicht in das eigene System mitaufnehmen zu können und ihn darum von Grund aus zu negieren bezw. ihn oft bis zur Karikatur verzeichnet umzudeuten. (Selbst Euckens tiefstes Buch: „Einheit des Geisteslebens", 1888, ist hievon nicht freizusprechen.) Unwillkürlich erinnert Rickerts Art in seiner Fichteschen Strenge und Unzulänglichkeit an eine systematisch-polemische Schrift der klassischen Philosophie (Schellings „Bruno"), mit ihren von Schelling gezeichneten philosophischen Unterrednern Leibniz, Fichte, Schelling, deren letzten (Bruno) er im Schlußwort analog die gegnerische Ansicht durch Relativierung der Begriffe (gegenüber seinen eigenen, absolut genommenen) entkräften läßt. Und zustimmend bestätigt dort sein Dialoggegner (Lukian-Fichte) diese Kritik mit einem resignierten „Ganz gewiß" — wozu K. Fischer in seiner Geschichte der Philosophie (VII, 599) bemerkt, daß freilich „mit einer solchen Dialogfigur leichter fertig zu werden war, als mit dem wirklichen Fichte". So würden sich wohl auch die von Rickert (wenn auch mit weit größerer Objektivität) apostrophierten Gegner, die drei „Lebensphilosophen" Nietzsche, Dilthey, Simmel mit gewaltigem Sarkasmus gegen ihre Aburteilung in der Rickertschen Darstellung wenden, wenn sie noch am Leben wären. — Aber dieser Widerstreit ist nicht persönlicher, sondern rein prinzipieller, systematischer Art — heute, wie dereinst in größerer Vergangenheit. Keiner ist mit dem anderen wirklich fertig geworden: Kant hat den fortschreitenden Fichte nicht mehr verstanden, Fichte nicht mehr Schelling, dieser nicht mehr Hegel, wie auch umgekehrt keiner dem Vorgänger gerecht geworden ist — in tragischer Feindschaft und Einsamkeit stehen diese gleich großen Größten selbst doch gegeneinander, und gegen sie alle wieder tobt der erbitterte geistige Haß der Herbart, Schopenhauer, Fries etc., wie mannigfaltig sich auch diese wieder unter sich gestritten haben. Gegen jene Aus-

Die Antinomien des Lebens, die Notwendigkeit des Reifens und Wiedervergehens, die einsinnig-unerbittliche Schicksalsgewalt und Tiefe des Geschehens sind organische Bilder für die metaphysische Empfindung des erfüllten Daseins selbst (nicht für die wissenschaftlich konstruierte Welt des Biologen) — des ganzen Daseins, das die höchsten Inhalte und Werte vollkommen in sich schließt. Allerdings ist es ein Unterschied, ob diese Inhalte ihren Begriffen nach noch implizit, anschaulich, keimhaft nur gedeutet und empfunden, oder rational konkret gestaltet und entfaltet werden, wie es der Systemgedanke der Philosophie und jeder mitteilbaren, ausgesprochenen Metaphysik mit Recht verlangt. Diese systematische Ausgestaltung ist, wie wir hier wiederholen, nicht die Stärke Spenglers. Jener

---

brüche wirken die philosophischen Kämpfe der Gegenwart noch harmlos, und doch offenbaren sie nur immer wieder ganz ähnliche (strukturelle) Gründe typischer, gesetzmäßig verschiedener Einstellungsmöglichkeiten. Es handelt sich ja auch bei Rickert nicht um jene drei herausgegriffenen historischen Persönlichkeiten. Treffend hat er selbst schon (S. 28) auch die phänomenologische Schule in diesen Zusammenhang hineingestellt, und hier erst, in der Dreiheit der bedeutendsten, bedeutsamen Hauptrichtungen der Gegenwart — der Marburger (Cohen, Natorp, Cassirer, mit dem wichtigen, jetzt abbiegenden Nebenast N. Hartmann), des Umkreises der Phänomenologen (Husserl und seine Schule und Auswirkung) und der Badener Schule (Windelband, Lask, Rickert und sein Anhang) — ist wieder ein Ausdruck der philosophischen Totalität erreicht, deren innere „Strukturproblematik" diese Gegensätze organisch hervortreibt. Feindlich und einander mißverstehend stehen sich die Einzelzweige gegenüber (vgl. etwa die Kontroverse Natorp-Rickert in den Kantstudien; vermittelnd hier oft wertvolle Erläuterungen von Frischeisen-Köhler), da jeder nur von seiner eigentümlichen Basis aus dem Ziel der metaphysischen Ganzheit umfassend zustrebt. — Wir errinnern uns hier unserer mehrfach angedeuteten, gleichfalls trilogischen Einteilung der typischen Möglichkeiten des metaphysischen Aufstiegs überhaupt. Rickerts Ausgang von der Erkenntnisform der Geschichte wie sein konsequenter Fortgang zu dem Wertbegriff schließt ihn von dem Verständnis der übrigen Wege aus, weil er von diesen aus sein (einseitig geprägtes) Wertsystem nicht mehr erreichbar sieht, wenngleich sich in dessen Architektonik (vgl. jetzt „System" Bd. I) nur abermals die Strukturtrilogie, modifiziert, selbst offenbart. Von hier aus wird die prinzipielle Feindschaft dieser Gruppe gegen alle (richtig oder unrichtig genommene) „Lebensphilosophie" erklärlich, wie auch die „geschlossene Haltung" jenes Logosheftes gegen Spengler, das mit Recht die tiefe Fremdheit der Spenglerschen metaphysischen Intuition sich gegenüber wittert. Diese Feindschaft kann nicht widerlegt, doch in ihrer notwendigen Einseitigkeit verstanden werden — eben aus der Uebersicht über die mehrseitige gegensätzliche Gesamtbewegung, die nun in der Gegenwart aufs neue nach dem alten Kultureinheitsziel hin mächtig ansteigt. (Vgl. hierzu die ausgezeichnete Studie K. Wiederholds: „Wertbegriff und Wertphilosophie", Kantstudien, Ergheft 52, 1920, sowie das tiefgrabende Werk Fr. Kuntzes: „Zur kritischen Lehre v. d. Objektivität", Heidelb. 1907. Ueber Lask neuerdings das gehaltvolle Buch Picks „Die Uebergegensätzlichkeit", Tüb. 1921.) Ihr weiterer Fortschritt in den nächsten Jahren wird (zugleich mit dem erst jetzt beginnenden, vertieften Verständnis der klassischen Philosophie) noch überraschende Gesichtspunkte für die Einordnung der Spenglerschen Position ergeben.

substanzielle Grundbegriff der sich verwirklichenden Kulturseele wie die metaphysische Schicksalsnotwendigkeit als Grundkategorie für das Daseinsgeschehen sind bei ihm durch die organische Anschauungswelt verbildlicht. Doch die Wissenschaft vermag (wie sich an der „absteigenden Skala" von SELZ zu BRANDENBURG und MEZGER zeigte) diese Bilder nur im wissenschaftlichen Sinne zu nehmen, womit statt der erstrebten Synthese wieder beide Gegenseiten auseinanderfallen (in die „innere" und psychische Kausalität der Geschichte und in die soziologische und anorganische Kausalität der Natur). Die Wissenschaft als solche ist zur Bildung eines metaphysischen Substanzbegriffs noch nicht fähig.[1]) Nur ist dies kein Grund, die metaphysische Konzeption Spenglers zu verkennen, auch wenn sie nur Konzeption bleibt. Der Mangel einer metaphysisch klaren Systematik rächt sich dadurch, daß in Spenglers rationale und methodische Einteilungen die metaphysische Betonung ungleichmäßig eindringt: in der schon berührten Gegenüberstellung von (bloß wissenschaftlich gedachter) Naturordnung und (metaphysisch gedeuteter) Geschichtsschau, in der wirkliche Metaphysik, Geschichtswertung und Naturformanschauung wechselnd durcheinanderspielen.

Hierauf hat auch SCHÜCK schon hingewiesen, wenngleich seine Unterscheidung der „kausalen, biologischen und noëtischen" Notwendigkeit bezw. Zwangsläufigkeit auch nur schematisch angedeutet und vor allem in ihrem Verhältnis zum geschichtlichen Geschehen

---

[1]) Eigentümlich schwankend zeigt sich in dieser Beziehung SCHOLZ in seiner Spenglerschrift (S. 39) gegenüber jenem „höchst bemerkenswerten Bedenken" von Geheimrat MARTIUS. Daß Spenglers Kulturseele an einen aristotelischen Begriff erinnert, scheint uns keineswegs erschreckend, wie wir auch nicht glauben, daß die Menschheit jemals wieder diese geistigen Errungenschaften (der Entelechie z. B.) „über Bord zu werfen" haben wird. — Anschließend bemerken wir auch die charakteristische Stelle in SCHOLZS z. T. so feinsinnigem schönem Hegelvortrag, (Phil. Vortr. d. Kantges. Nr. 26, Berlin 1921, S. 58), daß „eine Menschheit, die den Weltkrieg erlebt hat, Hegel an dieser Stelle nicht zu folgen vermöge. Sie wird es ablehnen, mit ihm zu bekennen, daß alles Wirkliche eine Dimension hat, in der es sich als das Vernünftige erweist." Vernichtend hätte HEGEL gegen diese Verflachung der „Vernünftigkeit" protestieren können, welche die Notwendigkeit und Folgerichtigkeit des aus den Völkercharakteren fließenden Geschicks nicht mehr begreift. Wie sollte der Weltkrieg und seine Auswirkungen diesem begründenden und verstehenden Blicke unzugänglich sein und gegen eine Hegelsche Vernünftigkeit alles Geschehens verstoßen? Daß selbst bei SCHOLZ, der doch HEGEL „die Idee in der Tiefe des Wirklichen" schauen läßt und seiner Dialektik die Gewalt des Tragischen nachfühlt, mit der sie auch „den Untergang in die Tiefe des menschlichen Lebens hineinnimmt", derartige Mißverständnisse möglich sind, zeigt nur, wie ungewohnt die Forderung empfunden wird, die metaphysischen Begriffe in ihrer Ursprünglichkeit und Einfachheit im Ganzen der empirisch erfaßten Welt dauernd zu behaupten.

noch nicht klar wird. (Die „transzendentale Untersuchung . . . die in die Gründe des Absoluten hinabsteigt, aus denen das natürliche Geschehen entspringt und aus denen die Ideen, in Wechselwirkung mit dem natürlichen Geschehen, jedoch zugleich in charakteristischer Eigengesetzlichkeit hervorquellen" — ist von SCHÜCK noch nicht vorgelegt.)[1]) Aber eben weil die Wissenschaft die von SCHÜCK (vgl. S. 95) erwartete tiefere Einwirkung Spenglers abgelehnt hat, hätte man die durch jene „Schicksalskategorie eröffnete philosophische Perspektive" einer wiederaufgenommenen „Methistorik" wenigstens nun in den philosophischen Kritiken selbst schon diskutiert und beleuchtet zu finden gehofft. Dies ist der letzte Vorwurf, in dem unsere Besprechung die noch übrigen Kritiken hier zusammenfassen kann, daß sie auf diese (auch von SCHÜCK hier angedeutete) metaphysische Konzeption Spenglers überhaupt gar nicht eingehen. Sie verharren alle im methodologischen Vorhof und sehen nicht, daß hinter ihm ein metaphysisches, erschautes Heiligtum tatsächlich aufragt, das mit unnachsichtlich prüfendem und abwägendem Blick die philosophische Fachkritik nur durchwandern soll, um seine Maße und Stilfehler festzustellen — aber dazu müßte sie eben hineingehen und nicht vor der Türe stehend seine Existenz einfach ableugnen. Damit hindert sie die unkritische Menge nicht, sich ihrerseits, naiv bewundernd, in den dunklen Hallen zu ergehen.

In diesem Sinne, scheint uns, hat noch keine einzige Kritik wirklich den Schritt vom zweiten in das dritte Kapitel („Makrokosmos") des Spenglerschen ersten Bandes getan. Wir reden dabei hier noch gar nicht von der aus Bruchstücken und Andeutungen etwa erschließbaren eigentlichen Metaphysik selbst (dem Thema unserer systematischen Studie), sondern zunächst von ihrer geschichtsphilosophischen Anwendung oder Einkleidung: eben von der von SCHÜCK als „Methistorik" bezeichneten Möglichkeit einer „Einsicht in die innere Notwendigkeit und Kontinuität des Werdens" (TROELTSCH, „Aufbau", S. 671, vgl. Anm.)[2]) — oder mit Spenglers Worten von

[1]) „Spenglers Geschichtsphilosophie" S. 19. Ebenda S. 24: „Es ist deshalb falsch, wenn man die biologische Gesetzmäßigkeit als die historische der kausalen als der naturwissenschaftlichen gegenüberstellt, wie Spengler dies tut. Hierbei kommt sowohl die Geschichtswissenschaft zu kurz als auch die Biologie. Aber es ist von Bedeutung, daß überhaupt nach Zwangsläufigkeiten gesucht wird, und es ist hervorzuheben, daß Spengler in seinem Begriffe des Ursymbols die noëtische Seite des historischen Geschehens getroffen hat." [2]) TROELTSCH hat sich unseres Wissens viermal, dabei immer tiefer gehend, über Spengler ausgesprochen. Zuerst ziemlich negativ in der Historischen Zeitschrift (1920, S. 281) wo er behauptet, daß sein „Dilettantismus mitunter an die Grenzen

dem Übergang einer „Morphologie des Werdens aller Menschlichkeit“ zur „umfassenden Physiognomik des gesamten Daseins“ und „des Weltgeschehens“, (bis dann „die Morphologie der Weltgeschichte ... notwendig zu einer universellen Symbolik“ sich vollendet). Dies ist der Punkt, bis zu dem TROELTSCH[2]) in seinen Kritiken gedeutet,

---

des groben Unfugs“ gehe, andrerseits zugibt: „Das Buch ist äußerst interessant und blitzt von guten Gedanken.“ Er hebt als Hauptpunkt jenen „Gegensatz des naturwissenschaftlichen und des historischen Erkennens“ in Spenglers Erörterung hervor. („Besonders interessant sind Spenglers Ausführungen über den Begriff der historischen Zeit.... Es sind das heute vielfach vertretene Ansichten von größter Bedeutung, die ich auch meinerseits für schlechthin entscheidend halte.“ Neuerdings auch Hist. Zeitschr. 1922, S. 430: „Sehr gute Ausführungen zum gleichen Thema [der historischen Zeit] gibt Spengler, Untergang 167—227“.) Positiver spricht er in dem früher schon berührten Kunstwartaufsatz Okt. 1919 („vermutlich das bedeutendste Buch, das während des Weltkriegs geschrieben worden ist“). Am tiefsten geht sein Aufsatz „Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte“ in Schmollers Jahrbuch XLIV, 3, S. 633, dessen Eingangsanmerkung auf Spenglers Buch Bezug nimmt: „Es hat meine Problemstellung und -Lösung nirgends bestimmt, sondern wurzelt seinerseits in der gleichen Gedankenmasse wie die vorliegende Studie, nur daß ich in sehr wichtigen Punkten ganz andere Wege für nötig halte und dem realistischen Detail einen viel größeren Platz einräume. Daß die philosophische Grundansicht selbst und auch die Stellung zu den Zukunftsaufgaben bei mir eine ganz andere ist, ist auf den ersten Blick klar.“ Nach geschichtslogischen Ueberlegungen verneint hier TROELTSCH die Menschheits- und Fortschrittsidee als „längst völlig ausgeleiert“ („die Menschheit als Ganzes hat keine geistige Einheit und daher auch keine einheitliche Entwicklung“, S. 637) und beschränkt die „Universalgeschichte auf den europäisch-amerikanischen Entwicklungszusammenhang“, neben dem in verschiedenartigen, sich fremden Kulturkreisen wieder andere einheitliche Kulturergebnisse „von jedesmal völlig eigenem und einzigartigem Sinn“ vorliegen, mit eigener individueller Entwicklungsgeschichte. „Man muß sich klarmachen, daß es verschiedene Möglichkeiten des Menschentums gibt ... und jede in Jahrtausenden gereifte Sonderform für alle in ihr erfaßten ein unausweichliches, alle Tiefe und Kraft in sich schließendes, wenn auch beständig bewegliches Schicksal ist“ (640). Höchstens historische Typen und Vergleichsgesetze lassen sich aus einer allgemeineren Betrachtung (als aus einer „generalisierenden Hilfswissenschaft“!) entwickeln. Demgegenüber erscheint unsere europäische Entwicklung in ihrer Besonderheit: „als Ineinanderschiebung zweier Kulturkreise“, der Antike und Moderne, vermittelt durch das Christentum und seine Kirche. Die Aufgabe der Konstruktion dieses verwickelten geschichtlichen Aufbaus führt auf das „Problem der objektiven Periodisierung“ (vgl. unseren Teil III, S. 82), dessen Lösungsversuche im 19. Jahrhundert von TROELTSCH kritisch durchgegangen werden bis zu BREYSIG, WEBER, SOMBART. „Breysig dringt nicht in den letzten Kern der periodenbildenden Kräfte ein. Dazu ist das Verhältnis des soziologischen und des geistig kulturellen Elementes zu wenig in die Tiefe hinein erforscht.... Wer zu den letzten plastischen Kräften der Geschichte vordringen und von ihnen aus den Fluß des Geschehens erfassen will, muß sehr viel tiefer in die verwickelten Geheimnisse der Unterbau-Ueberbau-Lehre eindringen. Das haben zwei problemgeschichtlich eng verbundene, im übrigen aber gründlich verschiedene Denker sich zur Lebensaufgabe gemacht: Max Weber und W. Sombart. Hier zerlegt sich jeder Kulturkreis in seine soziologisch-ökonomisch-politische, in seine zivilisatorisch-technische ..

aber den er selber nicht erreicht, geschweige überschritten hat. Und doch sind diese Fragen, die mit Macht von dem bloß geschichtswissenschaftlichen und geschichtslogischen Niveau fortdrängen in

---

und schließlich in seine kulturelle, jedesmal völlig individuelle und zu seltenen, kurz andauernden Höhepunkten ansteigende Komponente. . . . Freilich sind solche Untersuchungen zunächst mehr auf die Analyse eines einzelnen, selbständigen Kulturzusammenhangs gerichtet. Aber sie dringen damit doch zugleich in die Tiefe des letzten historischen Zusammenhangs, wo die verschiedenen Komponenten noch in der Wurzel vielleicht eins sind, und aus der sie sich dann . . . herausdifferenzieren. Eine wirkliche Periodisierung müßte in diese letzte Wurzelschicht und in deren Umbildungen und Fortbildungen bei jeder neuen Periode eindringen, ein mindestens bis jetzt übermenschliches Unternehmen . . . in diese Tiefen dringt das menschliche Auge nicht mehr hinein" (S. 665, 671). „In solche Tiefen sucht das Spenglersche Buch einzudringen. Er benutzt dazu aber eigentlich nur die Kunstgeschichte" — welche Behauptung Troeltschs auch schon den sechs Kapiteln dieses ersten Bandes gegenüber doch schwer aufrechtzuerhalten wäre! Doch es handelt sich hier ja um Wesentlicheres: um das Vorbeisehen Troeltschs an Spenglers metaphysischer Fassung des Problems — ganz einerlei wie er sich selbst dann kritisch zu dieser Metaphysik verhalten hätte. Troeltsch bleibt hier bei empirischen Gesichtspunkten der Geschichtsstoffordnung stehen, so wertvoll sie an sich auch sein mögen, und kann darum auch keinen inhaltlichen Schlußertrag seiner geschichtlichen Zusammenfassung geben. Sie zerfließt in einige vage, methodologische Allgemeinheiten. In diesem Aufsatz wird der Philosoph in Troeltsch völlig von dem Gelehrten überwuchert und darum auch vom Niveau einer wirklichen philosophischen Kritik der Spenglerschen Probleme wieder abgedrängt — soweit wenigstens sein bisheriges Verhältnis zu Spengler zu übersehen ist. — Der Philosoph Troeltsch gehört keiner der erwähnten Hauptrichtungen an und steht insonderheit auch Rickerts Wertlehre ablehnend gegenüber. Als Wichtigstes aus der fast unübersehbaren Fülle seiner Publikationen (für die ein eigener Führer erscheinen müßte) kommen für unseren Gesichtspunkt in Betracht seine (bald wohl in den III. Band der Ges. Schrift als Geschichtslogik und Geschichtsphilosophie einzureihenden) kritischen Abhandlungen in der Hist. Zeitschr. Bd. 116, 119, 120, 122, 125, sowie die Vorträge „Die Bedeutung der Geschichte" und „ Die Dynamik der Geschichte", Berlin 1918 u. 1919. Zusammen eine Ueberschau der ganzen geschichtsphilosophischen Entwicklung unserer Zeit, von Hegel über Marx und Comte, Spencer und Wundt bis Lotze, Hartmann, Eucken, Nietzsche, Dilthey, Windelband-Rickert, Husserl, Scheler, Croce und Bergson. (Teilweise angegriffen von G. v. Below: „Zur Geschichte der deutschen Geschichtswissenschaft". Historische Blätter, I. 1. 2. Wien 1921.) Mit den jüngsten, der George-Schule verwandten zeitkritischen Versuchen setzt sich Troeltsch auseinander in dem Aufsatz „Die Revolution der Wissenschaft", Schmollers Jahrbuch 1922. Ebenda XLVI S. 35 sein gegen Becher gerichteter Aufsatz: „Die Geisteswissenschaften und der Kampf um Rickert." — Die eingehendste philosophische Würdigung hat Troeltsch bei P. Wust gefunden: „Die Auferstehung der Metaphysik" (Leipz. 1920). 5. Kap. Der zweiten, vermehrten und wesentlich verbesserten (auch Spengler ausführlich berücksichtigenden) Auflage dieses wertvollen Versuchs, die philosophische Bewegung unserer Gegenwart auf ihre metaphysischen Ziele einheitlich und von prinzipiellen Gesichtspunkten aus zu orientieren, darf mit Spannung entgegengesehen werden. Einen kurzen „Blick auf die Philosophie der Gegenwart" wirft Wust in seinem gleichnamigen trefflichen Aufsatz in Heft 1, Jahrg. I des „Deutschen Pfeiler", April 1921, der die großen Linien anschaulich herausarbeitet und auch Spenglers, Zieglers und K. Jaspers „große

das inhaltliche Reich der metaphysischen Antworten und Sinngebungen, nicht vom methodologischen Bezirk aus aufzulösen. Die Kritik — in ihrer höchstmöglichen Schärfe, Strenge und Eindringlichkeit — müßte die „metaphysischen Bruchstücke" in ihrem einheitlichen Wachstumszusammenhang erblicken können, um von ihm aus sie zu beurteilen oder zu verwerfen, statt daß sie nur methodologisch formal ihre Verschwommenheit bemängelt, doch die Tiefen der vorliegenden Inhalte übersieht. Darin sind aber, wenn auch in Abstufungen, sich alle philosophischen Kritiken ähnlich — von dem scharfen Spotte NELSONS[1]) bis zu dem, trotz aller Ablehnung doch wohlwollenden (Darstellung, Kritik und endlose Beziehungen nur allzu ungeschieden durcheinander mischenden) Logosaufsatz Karl JOËLS, dessen ungegliederter und vielfältig verzweigt beladener Gedankenstrom — ähnlich seinem Aufsatz „J. Burckhardt als Geschichtsphilosoph", und ganz im Gegensatz zu der Reife seines jüngsten großen Werkes über die griechische Philosophie — bei aller Fülle von feinsinnigen Bemerkungen den Leser zur Verzweiflung bringen kann. — Über diese beiden, wie auch den bloßen Methodologiker HAERING weit hinaus ragt, als der letzte der hier zu betrachtenden Beiträge, die Kritik Johannes VOLKELTS: „Die Grundbegriffe in Spenglers Geschichtsphilosophie" (Historische Vierteljahrschrift 1920 XX, S. 257), die hier unsere Übersicht, in Rück- und Vorschau noch am weitesten ausgreifend und am reifsten abwägend, darum abschließen soll.

Von VOLKELT, dem neben LIEBMANN und LIPPS markantesten der selbständigen Einsamen, die, in die Gegenwart der Jüngeren hereinragend, den eigenen Weg zur (kritischen) Metaphysik gegangen sind, dem kritischen Darsteller Grillparzers und Schopenhauers, war auch hier die notwendige Weltweite der Beurteilung und des Verständnisses zu erwarten. Er beginnt mit der Ablehnung

---

kulturphilosophische Synthesen" als verschiedene Früchte konvergierender Entwicklungen begreift. Ausführlicher in seinem Beitrag „Entwicklungsmöglichkeiten einer neuen Metaphysik" zu KEYSERLINGS Jahrbuch „Der Leuchter" 1922, S. 279.

[1]) Wenn nicht Raum und Geduld fehlten, wäre NELSON hier ein drittes Mal, noch ausführlicher wie im II. Teil, zu berücksichtigen. Hier muß, schon in Ausgleichung des gegebenen Stoffes, die Anmerkung genügen, daß der kritische Wert seiner Polemik für jeden, der ihr Mißverstehen und ihr vielfaches Abgleiten in Albernheit und billigen Witz ständig durch ihre eigenen tieferen Möglichkeiten korrigieren kann, auch auf dem philosophischen Gebiet sich als ein hoher und fruchtbarer zeigen würde. Doch die Korrektur erforderte, wie schon gesagt, ein Buch für sich — ein Unternehmen, das durch diesen Anlaß uns denn doch noch nicht gerechtfertigt erscheint. Zur allgemeinen Würdigung verweisen wir auf die Richtlinien dieses III. Teils.

des (ja oft bemerkten) sich selbst aufhebenden historischen Relativismus Spenglers, dessen Aufruhen auf einem verborgenen Dogmatismus auch schon Brandenburg (vgl. S. 86) richtig gesehen hat. Kritisch verfolgt er den unklaren Dualismus von Spenglers Erkenntnislehre und seine Begriffsverschwommenheit, die aus seinem „vollkommen uferlosen Intuitionismus" herzuleiten ist. An dem Beispiel „Symbol" und „Schicksal" und am Gebrauch der Analogie[1]) wird die Gefahr dieses erkenntniskritisch ungeklärten Intuitionismus dargelegt, dessen Mystik bei Spengler mit einem sehr ausgeprägten formelhaften und scholastischen Rationalismus merkwürdig verquickt ist. („Wie am Schnürchen wickelt sich das ‚Unbeschreibliche' an lauter radikal-dualistischen Begriffspaaren ab, die alle untereinander in dem unwahrscheinlich-einfachen Verhältnis des Sichdeckens stehen," S. 274.) — Aus diesen Gesichtspunkten beleuchtet Volkelt in der zweiten Hälfte seines Aufsatzes die metaphysischen Ansätze Spenglers in Hinsicht auf Raum und Zeit und auf das Wesen der Kulturen, nach dem Grundsatz: „Sein Werk redet im Prinzip an der Wissenschaft vorbei wie irgendein andachtsvolles oder prophetisches Selbstbekenntnis . . . Tatsächlich freilich enthält es, im Widerspruch mit seinem Prinzip, eine Fülle begrifflicher geisteswissenschaftlicher Arbeit. Und so ist es möglich, in Auseinandersetzung mit Spengler einzutreten" (S. 265).[2])

---

[1]) „Die Selbstherrlichkeit der Analogie kann einen geistvollen Schriftsteller zu überraschenden Aufdeckungen und Einblicken führen (und solche sind auch bei Spengler nicht selten); aber sie kann auch zu spielerischen Einfällen, zu paradoxen Geistreichigkeiten verleiten." S. 273. Andrerseits betont Volkelt (S. 284) an Spengler „seine virtuosenhafte Kunst des Entdeckens von Analogien. Ihm enthüllen sich auch zwischen solchem, was weit entfernt liegenden Formen des Daseins angehört, innerliche Verwandtschaften. Er hört auch dort, wo andere nur Unzusammengehörigkeit wahrnehmen, gleiche Klänge aus der Tiefe heraus. Unzähligemale gerät er dabei ins Abenteuerliche und Künstliche. Aber oft sind es doch bisher unbemerkt gebliebene Zusammenhänge und Zusammenklänge, was er mit sicherem Hinhorchen erfaßt." [2]) Wir bringen diese Einstellung hier nochmals zu der inhaltsleeren, rein methodologischen in Gegensatz, wie sie — bloß negativ, höhnisch verzerrt bei Nelson — positiver, doch noch immerhin rein formalistisch bei L. Th. Haering vorliegt. Auch auf den letzteren (dessen jüngster Aufsatz „Modephilosophie" in Nr. 57 und 58 des „Sammlers", Münch. Augsb. Abendztg. 1922) kann hier, wo wir zum Schlusse eilen müssen, nicht noch ausführlicher eingegangen werden. Er muß Wichtigerem nachstehen. Wichtiger, gewichtiger für Spenglers Beurteilung als die 375 Seiten Haerings scheinen uns die 30 Seiten Volkelts, weil sie über die formale Methodologie, die Grenze Haerings, selbst hinausweisen. Als Beispiel dieses Formalismus nennen wir die sorgfältigen, keineswegs wertlosen Paragraphen 36 und 37, wo Haering die Schwächen der Spenglerschen Begriffsbildung formell richtig analysiert — (nicht, wie Nelson zumeist, verflachend mißversteht) —, ohne jedoch irgend fähig zu sein, auf den in ihr

Sechs schlimme Ingredienzien scheidet Volkelt aus der Mischung „Spengler" aus: Uferlosen Skeptizismus und verborgenen Dogmatismus; undisziplinierte Mystik und rationalistische Scholastik; un-

---

doch intendierten Inhalt einzugehen. Der metaphysische Gehalt als solcher der Spenglerschen Andeutungen schwindet Haering aus den Händen, wenn er auch für kulturanschauliche Einzelheiten zugibt (S. 287): „In vielem eignet Spengler in der Tat jener göttliche Blick der ‚wesentlichen Zusammenfassung' . . . aber wären solche Ergebnisse nicht auch ganz ohne jene Annahme einheitlicher Kulturindividuen ebenso zu finden und zu begründen?" Daher die charakteristische Stelle (S. 313): „Es ist darum schade, daß Spengler nicht seine großen Ideen entweder in bessere und eindeutige Begriffe gekleidet, oder daß er . . . sich nicht wirklich auch auf eine rein anschaulich-künstlerische Darstellung beschränkt hat, ohne sich unnötigerweise den Mantel scheinbar wissenschaftlich strenger Begriffsbildung oder gar einer beweisenden Darstellung umzuwerfen . . . Der Philosophenmantel steht ihm nicht nur nicht, sondern es ist überhaupt kein Philosophenmantel, den er umwirft. Warum will der Adler auf Stelzen gehen, die Nachtigall Klavier spielen? Das macht ihn lächerlich, noch mehr freilich sein gleichzeitiges Spotten über andere, die diese andersartigen Künste wirklich verstehen, während er sie nur äußerlich imitiert." — Hier fließen Richtiges und Unrichtiges ineinander. Jenes Warum? wäre wohl dahin zu beantworten, daß in dem „Menschen und seinem Widerspruch" eben die Gaben und Anlagen sich oft nicht so harmonisch vereinigen, wie es zu wünschen wäre, daß insonderheit der metaphysisch reich Erlebende nicht immer die ihm nötige begriffliche Systematik beherrscht, so daß er in dem Ausdrucksdrang noch formlos bleibt oder noch nicht gereifte Formen äußerlich als scheinbar fertige verwendet. Auch hier gilt die Erkenntnis Hebbels: Form ist — der höchste Inhalt. (Insofern der höchste Inhalt erst durch seine innere Form selbst zu erfassen ist.) Darum eröffnet jeder große Erlebnisinhalt den unerbittlichen Kampf um die Formung. Dieser oft chaotische Prozeß ist niemals von der leeren Form, sondern nur von dem Inhalt aus verständlich und dann beiderseits begreifbar. Unfruchtbar bleibt nur der Widerstreit des bloßen, gewandten Methodologen, dem doch inhaltlich nichts einfällt, und dem Inhaltsüberdrängten, der die höchstmögliche Form noch nicht erreicht hat. Mit Recht wird der erstere als strenger Lehrer tadeln, und der letztere (in diesem Sinn das Goethesche Gedicht vom fluggehemmten Adlerjüngling parodierend) seufzen können: O Weisheit, Weisheit — du red'st wie ein Haering. — Dieser durchaus prinzipielle Widerstreit kehrt typisch immer wieder und läst sich durch mannigfache Beispiele belegen. (So das „Lehrbuch der Geschichtsphilosophie" von Gg. Mehlis, das tiefeindringende systematische Erkenntnisse wertvollster Art mit der vollkommenen Unfähigkeit verbindet, bedeutende Inhalte wirklich zu fassen. Oder das merkwürdige Buch Lieberts „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?", in dem ein Zentralproblem der ganzen philosophischen Zukunft fortwährend um sich selbst gedreht wird; freilich bleibt hier noch Ergänzung durch andere Werke zu erwarten.) Aehnliches will der Witz Simmels über Rickert ausdrücken, den Troeltsch, nicht ohne Behagen, an den Anfang seines letzten Teils des „Historischen Entwicklungsbegriffs in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie" (Hist. Zeitschr. 125. Bd. S. 377) gestellt hat: daß Rickerts historische Muse „den Musen ohne Busen" zuzurechnen sei — womit nur auf die ungemeine Dürftigkeit der Rickertschen geschichtlichen (nicht philosophischen) Inhalte abgezielt ist, deren Fülle auch dem großen Systematiker schlechterdings nicht zugänglich ist. Mag sich sein Begriffssystem (von Mehlis oder gar von Haering hier jetzt ganz zu schweigen) in den tiefsten Grund des Seins einbohren — immer wieder kann ein einziger Satz des „begriffsbrüchigen"

geklärten Phänomenalismus und relativistischen Historizismus. „. . . Dies alles ist bei ihm undurchdacht. Erkenntnistheoretisches, Psychologisches, Kulturphilosophisches, Metaphysisches läuft in dem Intuitionismus Spenglers ungeschieden durcheinander.“ Und doch trotz aller dieser bitteren Verdikte, die wir unsererseits hier keineswegs entkräften wollen, hören wir bei VOLKELT doch zum erstenmal, als von dem einzigen der Philosophen, wenigstens ein Urteil über Spenglers Raummetaphysik (die selbst für NELSON höchstens ein Objekt des Witzes, für die sonstigen Kritiken nicht einmal vorhanden ist). Gewiß ist auch dieses Urteil kritisch ablehnend und betont mit Recht den Mangel jeder Scheidung des phänomenologischen, des psychologischen und naturphilosophischen Problems von Raum und Zeit bei Spengler. „Er ist ausschließlich intuitiv-metaphysisch eingestellt, wenn er seine Lehre von Raum und Zeit entwickelt. Ihm sind Raum und Zeit lediglich Veranlassung, sich in geheimnisvoller Einfühlung in sie zu versenken. (Es bedürfte einer besonderen Abhandlung, um den Knäuel von Schiefheiten und Übertreibungen, die darin angesammelt sind, auseinanderzunehmen . . .) Was sich ihm dabei als sein allersubjektivstes Erleben kundtut, stellt er ohne weiteres als wahres Wesen von Raum und Zeit hin. Auf diese Weise kommt eine ganze Mythologie des Raumes und der Zeit zustande. Und diese Mythologie taucht nicht etwa nebenbei in seinem Werke auf, sondern seine geschichtsphilosophischen Betrachtungen sind von ihr belastet und mit ihr verquickt . . . Spenglers Zeit- und Raummystik erstreckt sich durch seine ganze Geschichtsphilosophie“ (275).

Aber es lebt hier doch eine Empfindung, nicht bloßes Unverständnis oder Spott für solche metaphysischen Ausdrucksversuche. „Für ihn erfährt der unendliche Raum unwillkürlich eine Poetisierung und Romantisierung: der Atem Gottes scheint ihn zu durchfluten. Der faustische Mensch will mit dem unendlichen Raume allein sein. Und andererseits schiebt Spengler ein mystisches-mathematisches Schauen, wie er selbst es ausübt, den Philosophen unter. So erklärt sich einigermaßen der seltsame Glaube, daß das Ursymbol des grenzenlosen Raumes die Seele der abendländischen Philosophie sei . . . Ich will nun sagen: dies sind metaphysische Bruchstücke, die dringend nach Ergänzung, Ausbau und Einheit verlangen. (Man

SPENGLER voll visionärer Beschwörungskraft Welten vergangenen Lebens mit Inbrunst erfüllen, vor deren Gewalt und Tiefe alle Schärfe Rickertscher Philosophie verblaßt. Diesen Mißmut erregenden Widerstreit womöglich aufzulösen, scheint uns ein erstrebenswertestes kritisches Ziel.

wird an die Weise des Spekulierens in der Schule Schellings erinnert. Nur daß sich diese Philosophen dabei in einer ausgebauten Metaphysik bewegen, während bei Spengler diese dunklen Spekulationen jedes Rückhaltes in einer einheitlichen Metaphysik entbehren.) . . . Doch nirgends kommt es zu einem Versuch, diese metaphysischen Bruchstücke auszugestalten. Um so dringlicher aber wäre dieses Ausbauen zur Einheit, zur Synthesis gewesen, als jene metaphysischen Ansätze nicht auf Erfahrung und verknüpfendem Denken beruhen, sondern ausgesprochenermaßen lediglich das Gepräge subjektiver Visionen tragen . . . Wenn ein Geschichtsphilosoph eine neue Methode gefunden zu haben versichert und diese Methode mit so gesteigerten Ansprüchen zur Geltung bringt, wie Spengler dies tut, so hätte eine erkenntniskritische Erörterung dieser neuen Methode — d. i. des symbolischen Erschauens — zugrunde gelegt werden müssen. Bei Spengler ist diese seine neue Methode im Grunde seine Geheim-Angelegenheit . . . Mit dem Fehlen des kausalen Denkens und der begrifflichen Verarbeitung der Erfahrungsgrundlagen ist seinen Darlegungen alles Strenge und Straffe genommen. Sie bewegen sich im Elemente der von Stimmung und Ahnung, von ‚Angst' und ‚Sehnsucht' bewegten Persönlichkeit. Trotz aller Größe der Auffassung erhalten auf diese Weise Spenglers Ausführungen etwas Weichliches, Zerfließendes, Wehendes . . . Zugleich aber geht etwas weltflüchtig Romantisches durch Spenglers Buch: Romantik der Dekadenz . . . Ein mathematisch-musikalisches Formenspiel — dies ist die Endgestalt der faustischen Kultur! Es ist dies eine Art Wiedererneuerung von Träumen, wie sie Novalis hatte — nur übersetzt aus glaubensvoller in nihilistische Romantik." [1]) (279, 281, 277, 269, 286.)

---

[1]) Dagegen weist Volkelt am Schluß (S. 285) ausdrücklich „auf den großen Stil in der Auffassung der Kulturen und ihrer Vertreter hin", auf Spenglers Fähigkeit, „sich in ferne und ferneste Kulturen einzufühlen und ihre tiefgehende Andersartigkeit, ihre dunklen Schauungen und Träume, ihre rätselvollen Irrationalitäten zu eindrucksvoller Darstellung zu bringen. Freilich laufen dabei fast immer Uebersteigerungen, Vereinseitigungen, Verzerrungen unter oder bilden die Hauptsache. . . . Doch sind auch die Entstellungen in der Regel interessanter Art und geben zu denken. . . . Es ist ein heroischer Verlauf, als den uns Spengler das Entstehen, Blühen, Altern und Vergehen der Kulturen zeichnet. Die zahllosen Einzelheiten, die er heranzieht, zeigen überall Welttiefe und Weltweite. Es sind — man wird vor allem an Hegel erinnert — erhabene, feierliche Mächte, in deren Dienst die großen geschichtlichen Individuen stehen. Freilich ist es eine Erhabenheit furchtbarer Art: das Feierlich-Geheimnisvolle, mit dem er die Weltmächte umgibt, hat das Sinnlos-Grauenhafte zur Kehrseite. . . . Vor allem der metaphysische Dualismus, bei dem Spengler stehen bleibt, hat etwas derart Unfertiges, daß uns seine zweigespaltene Welt wie das

Es wird hier darauf ankommen, ob jener „Schein von Tiefsinn", der nach Volkelt Spenglers „Lehre von Raum und Zeit umgibt", wirklich nur „auf den Mißbrauch gewisser entfernter Analogien und dunkler Einfühlungen zurückzuführen" ist, oder ob dieser Schein in eine tatsächliche Tiefe weist, der gegenüber alle die methodischen Verfehlungen, auch selbst wenn sie in vollem Umfang zuträfen, erst sekundärer Natur wären — weil der seltene Wert jener erschauten Tiefe diese Mängel wenn nicht aufwiegen, so doch erträglich machen könnte. Der Entscheid hierüber ist nun freilich nur an der Hand des Buches selbst, bezw. der mit ihm gegebenen Möglichkeiten einer kulturmetaphysischen Synthese durchzuführen. (Wir glauben ihn in unserer systematischen Studie geführt zu haben.) Damit aber verlassen wir den Boden dieser Schrift, der Kritik der Spenglerkritiken, und treten unsererseits in die Kritik des Buches selbst ein — die Aufgabe der systematischen Schrift. Ohnedies stehen wir hier an einem Grenzpunkt, wo uns die Kritik der (philosophischen) Kritiken nicht mehr weiter führen kann, sondern nur die Kritik der sachlichen Probleme selbst. Die letzte hier berührte philosophische Kritik deutet, als einzige, das metaphysische Problem wenigstens an und schließt damit den hier durchlaufenen Kreis, ohne den weiteren der metaphysischen Fragen selbst schon zu öffnen. Aber sie erkennt ihn doch, im Gegensatz zu den bisherigen, als Aufgabe und Forderung an. Volkelt tritt, um nocheinmal bei jenem Bild zu bleiben, wenigstens bis an die Türe und öffnet sie mit einem skeptisch ablehnenden Lächeln — er wirft einen Blick in die dunkelumlagerten Gewölbhallen, wenn auch ihr mystisches Dämmerlicht ihn nicht zum Eintritt reizt.

Wir haben schon in der Einleitung dieses Teils in Kürze den Gesichtspunkt angedeutet, von dem aus uns eine fruchtbare Beurteilung dieser sich stufenweise öffnenden metaphysischen Tiefen des Spenglerschen Werkes möglich scheint (ganz einerlei, ob sie seinem Verfasser bewußt waren oder nicht) — eine Beurteilung, die auch die Einwände Volkelts nicht übersieht, jedoch ihnen den eigenartigen Ertrag jener kulturmetaphysischen Möglichkeiten an die Seite stellen möchte. Diese letzteren beruhen unseres Erachtens auf einer geheimen und von Spengler instinktiv getroffenen Wahlverwandtschaft seiner eigenen metaphysischen Ansätze zur Zeitlage des Kulturbewußtseins einerseits und zu der immanenten Kultur-

Erzeugnis einer sinnlosen Wundermacht anstarrt." (Vgl. neuerdings auch die wichtige Studie Volkelts: „Die Gefühlsgewißheit, eine erkenntnistheoretische Untersuchung", München 1922, S. 100 u. a.)

problematik (oder -antinomik) andrerseits. Gewiß gibt Spengler statt der nottuenden kritischen Geschichtsphilosophie (vgl. BAEUMLER a. a. O. S. 1124) „nur eine historisch reich illustrierte Metaphysik" (wie Spengler überhaupt entgegen der, gleichfalls Baeumlerschen, treffenden Kennzeichnung SCHOPENHAUERS als des „Metaphysikers aus Armut", als ein Metaphysiker aus Reichtum zu bezeichnen ist, dessen andrängende Kulturanschauungsfülle nach dieser innersten Ordnungsform verlangt, auch ohne sie, wie etwa HEGEL, traditionsgesättigt beherrschen zu können). Aber diese aus Bruchstücken heraufdämmernde Metaphysik, mag sie sich immer wieder in kulturanschauliche Einkleidungen verlieren oder in noch unzulänglichen Begriffsfragmenten stecken bleiben, weist in ihrem eigenen Inhalt auf die innere Kulturform und ihre Erfüllungssehnsucht selbst zurück, und diese eigentümliche Verkettung (die wir systematisch ausführlich darlegen) gibt ihm die geheime Überlegenheit und die fortreißende Gewalt über die Zeit. Soweit diese Beziehungen auch schon für diese Schrift, wenigstens in Andeutungen fruchtbar zu machen sind, soll sie das Schlußkapitel dann noch kurz zusammenfassen und dort wird am besten auch die Frage der historischen Angliederung bezw. des Verhältnisses zu philosophischen Vorgängern noch zusammenhängend zu erörtern sein, soweit sie hier schon (ohne die Entwicklung der metaphysischen Inhalte) endgültig überschaubar ist. Auch VOLKELT hat sie teilweise berührt.[1])

[1]) Er nennt insonderheit BERGSON, NOVALIS, SCHELLING. Auf den letzteren weist auch schon BRANDENBURG (a. a. O. S. 2): „Spengler ist ein Romantiker reinsten Wassers, ein naher Geistesverwandter des größten und echtesten romantischen Philosophen, Schellings. Seine Abneigung gegen alles Verstandesmäßige, soweit es sich um die Deutung von Lebensvorgängen handelt, seine Wertschätzung einer rein intuitiven Erfassung des inneren Gehaltes der Dinge, sein verzückter, vom Ahnen großer Geheimnisse durchklungener Prophetenton, mit ungeheurem Selbstbewußtsein gepaart — alles das ist echt romantisch." Novalis erwähnt auch SCHOLZ (a. a. O. S. 41, hinsichtlich der mathematischen Spekulation). Ein spinozistisches Element in Spengler hebt HINTZE richtig hervor. BERGSON endlich wird fast von allen Seiten — unseres Erachtens ganz ebenso unbegründet wie Novalis oder Schelling — als eine der gedanklichen Quellen Spenglers angesehen. Bekanntlich wird nun BERGSON seinerseits Abhängigkeit von Schelling und Novalis vorgeworfen (was während des Krieges von seiten seiner französischen Gegner zu ziemlich albernen Anschuldigungen ausgenützt worden ist; z. B. Julien BENDA „Les sentiments de Critias", Paris 1917). Diese fraglichen Abhängigkeiten hat am treffendsten und reifsten RICKERT in der schon erwähnten Schrift „Philosophie des Lebens" (S. 22) beurteilt. Neuerdings die wertvolle und tiefdringende Studie Carl DYRSSENS „Bergson und die deutsche Romantik", Marburg 1922, in der ein persönlicher Schüler BERGSONS vor allem die weitgehenden Beziehungen zu Novalis aufweist uud auch nach anderer Richtung hin bedeutende und überraschende Ausblicke bietet. Die ganze Frage solcher Abhängigkeit hat ja mit den wirklichen Inhalten nichts zu tun,

So stünden wir denn, um hier noch einmal das Bild vom Schluß des I. Teiles aufzugreifen, auf dem oberen Plateau unserer kritischen Bergwanderung. Die mannigfaltigen Partien von Führern oder Einzelgängern, denen wir uns bis hierher anschließen konnten, haben sich verloren und sind umgekehrt, da hier kein höherer Gipfel mehr das Weitersteigen lohne. Nur der letzte Führer, den wir hier noch antrafen, bestritt zwar nicht die Existenz eines noch weiter ansteigenden Gipfels; doch auch er hielt das Gestein für viel zu brüchig, die Höhe für zu gering, als daß noch wertvolle Aussicht erwartet werden könnte. Achselzuckend stieg er wieder talwärts. — So sind wir (mit einem alpinen Fachausdruck) beim eigentlichen „Einstieg ins Gipfelmassiv", das vor uns liegt, nur mehr auf unsere eigenen Kräfte angewiesen, die wir in der Kletterarbeit an dem Gipfelturm erproben wollen, dessen kühne Form uns lockend anzieht und von oben Aussicht auf die fernerhabene Firnenwelt des Metaphysischen verheißt. Doch solche sehnsuchtsweite Aussicht öffnet sich den trunkenen Blicken erfahrungsgemäß erst von einer bestimmten Höhe aus. Wer diese (wenn auch über vielleicht brüchiges Gestein) nicht selbst ersteigt, wird freilich diese Aussicht leugnen und auch nicht von ihr zu überzeugen sein. Damit daher nicht unsere (systematische) spätere Gipfeltour nur als die

wie Scholz schon überlegen festgestellt hat. (a. a. O. S. 36: „Was folgt aus all diesen Prioritäten? Je größer die Versuchung ist, sich in sie zu verlieren, um so mehr muß vor solcher Versuchung gewarnt werden. Denn es folgt schlechterdings nichts aus solchen Funden, was für die philosophische Beurteilung in Betracht käme. Diese hat vielmehr lediglich nach der Wahrheit der vorgetragenen Gedanken zu fragen; diese aber ist prinzipiell unabhängig von der Ahnenreihe, auf die man sie zurückführen kann. . . . Betroffen wird durch diese Erkenntnis lediglich der Originalitätsanspruch unseres Geschichtsphilosophen. Und auch dieser zunächst nur sekundär; denn gesetzt, daß alle Gedanken, mit denen er arbeitet, schon irgendwie vor ihm gedacht worden wären, so könnte doch ihre Kombination noch immer sehr wohl eine originelle Leistung sein. Es wird also auch nicht einmal die Originalität im höheren Sinn des Wortes durch die Entdeckung solcher Prioritäten zerstört.") Aber auch hiervon abgesehen scheinen uns hier die Tatsachen unmißverständlich klar zu liegen. Jeder psychologisch und philosophiegeschichtlich geschulte Beurteiler wird trotz all der oft frappanten Analogien nie im Zweifel darüber gewesen sein, wie grundverschieden Spenglers geistige Anlage und Einstellung von der Bergsons ist. Er kann den letzteren unmöglich je wirklich gelesen bezw. Verständnis für ihn empfunden haben — um von der romantischen Philosophie schon ganz zu schweigen. Spenglers schiefes Urteil über Bergson zeigt nur seine Unkenntnis, wie überhaupt seine (auch von K. Joël sehr richtig hervorgehobenen) unzulänglichen philosophiegeschichtlichen Urteile (Kant!) öfters das Kopfschütteln des Kenners hervorrufen. Aber mit dem allen ist gegen den Wert seiner Genialität noch nichts bewiesen, deren Wurzeln auf einem ganz anderen Felde liegen als auf dem philosophiegeschichtlicher Examenstüchtigkeit und Urteilsfähigkeit. Auch hierüber verweisen wir noch auf das Schlußkapitel.

Willkür eines einzelnen erscheine und Vertrauen auch zu unserer Führerschaft einflöße, verweisen wir hier noch auf einen anderen Höhenweg, der zwar nicht über die „metaphysischen Wände", doch zu ihrer Aussichtshöhe selbst gleichfalls emporführt und so unser Ziel von einer anderen Seite her bestätigt: das ist der Weg der theologischen und religiösen Kritiker des „Unterganges des Abendlandes", bezw. der waghalsigsten und kühnsten unter ihnen, die dem Werk Spenglers die eben von den Philosophen ihm versagte Anerkennung zollen — daß es mit dem Gipfel in die freie reine Höhenluft des metaphysischen und religiösen Lichtes ehrfürchtig eintauche und den ewigen Glanz von seinem Felsenscheitel niederwerfe in die abendlichen Täler.

III.

Die hier versuchte Übersicht der theologischen und religiösen Kritiken ist nur als Provisorium gedacht, da, wie schon früher erwähnt, gerade auf ihrem Gebiet der zweite Band des Spenglerschen Werkes erst das Hauptmaterial zu liefern haben wird. Andererseits wird aber dann dadurch keine veränderte, höhere Stufe der kritischen Möglichkeit bedingt, sondern nur die ergänzende Fortsetzung der bisherigen. So war diese nicht als ein abgeschlossenes Gebiet für sich zu beurteilen, wie dies bei der sonstigen Kritik des ersten Bandes zumeist möglich war. Daher berichten wir nur kurz, mehr registrierend, über das Geleistete, da seine Allgemeinbeurteilung sich auf den ersten Band hier noch nicht isolieren läßt. — An sich wäre die Masse der hier vorliegenden kritischen Versuche selber wieder nach den Richtungen unserer drei Hauptteile zu gliedern, und der Gang unserer Untersuchung wäre auf diesem Spezialgebiet so noch einmal von vorne zu durchlaufen: Beginnend mit den allgemein gerichteten und kulturkritisch abgestimmten theologischen Besprechungen, wie sie schon unser erster Teil mehrfach berührt hat und deren gemeinsame Grundstimmung die Ablehnung des Spenglerschen Untergangsgedankens ist, oder doch seine Anerkennung in bezug auf die Kultur, von der dann aber alles religiöse Leben, insonderheit das Christentum, scharf abgesondert und in seiner eigenen Aufstiegsmöglichkeit der untergehenden Kultur des Abendlandes glaubensstark und hoffnungsfreudig entgegengesetzt wird. Dabei zeigt sich hier ein merkwürdiger Unterschied in der Auffassung Spenglers und seines Verhältnisses zum Religiösen,[1])

[1]) Aus der großen Anzahl der hierher gehörigen Vorträge greifen wir als Wichtigstes heraus (z. T. auch früher schon erwähnt) die Vorträge von Bruno Schumacher, Johannes Müller, Carl Stange; der letztere auch als Einzel-

der von materialistischem, skeptischem Fatalismus bis zu mystischer, doch christentumsfreundlicher Religiosität reicht. — Der zweite Kreis würde die religionswissenschaftlichen Kritiken umfassen, die Spenglers Bedeutung und Leistungen für die Fragen der Theologie und

---

broschüre („Der U. d. A.", Gütersloh 1921). Ebenso der Vortrag von Karl Girgensohn: „Der Rationalismus des Abendlandes, ein Votum zum Fall Spengler" (Greifswald 1921) und der Vortrag in der Königsberger Kantgesellschaft „Die Weltanschauung Spenglers" (Königsb. Hartungsche Zeitung, 19. II. 22) von Johannes Wenzel, der auch eine eigene ausführliche Kritik herausgegeben hat: „Zum U. d. A.; der Skeptiker und Pessimist Spengler ein Verteidiger der Religion„ (Königsberg, Boes-Verl. 1921). Bedeutender als alle der leider unveröffentlichte Münchener (1920) Vortragscyklus Gg. Schotts. — An Einzelveröffentlichungen sind noch zu nennen: A. Albers: „Der U. d. A. und der Christ" (München 1920). E. König: „Osw. Sp. D. U. d. A. besonders psychologisch und religionsgeschichtlich beurteilt" (F. Manns Pädagogisches Magazin, Langensalza, 1921), Fr. Koehler, „Untergang oder Aufstieg der abendländischen Kultur" (Rösl-Verl., Philos. Reihe Bd. 31, München 1921). Karl Heim, „Die religiöse Bedeutung des Schicksalsgedankens bei O. Sp." und R. H. Grützmacher, „Die christliche Weltanschauung und die Geschichtsphilosophie Spenglers"; beide zusammen unter dem Titel: „Osw. Sp. und das Christentum" (Beck-Verl. München 1921). Diese Schrift hat bereits wieder eine beachtenswerte kritische Würdigung gefunden, deren positivster Beitrag die Besprechung Br. Schumachers in der deutschen Wochenschrift „Morgen" (Nr. 44, 29. VII. 21, Königsberg); dagegen negativ F. Cleve im Literaturblatt der Wiener Reichspost, 9. XI. 21; ferner Heft 36/37 des Evangelischen Kirchenblattes für Württemberg (11. IX. 20), auf Grützmacher und Albers eingehend; endlich die auch noch Briefs und Haering einbeziehende bedeutendere Kritik Walters im Kirchlichen Anzeiger für Württemberg, XXX, Nr. 17. — Auch die uns bereits bekannte Spenglerschrift des Religionsphilosophen H. Scholz wäre in diesem Zusammenhang noch einmal anzureihen. Von Zeitschriftenaufsätzen steht an erster Stelle (abgesehen von den schon früher erwähnten Aufsätzen von Heim und Steinmann in Heft 5 des 29. Jahrg. der Zeitschr. f. Theologie und Kirche, worauf wir zurückkommen) R. H. Grützmacher: „Die geschichtsphilosophischen Prinzipien in O. Sp. U. d. A.", Neue Kirchliche Nachrichten XXXI, 7. Ferner Emanuel Hirsch, „Osw. Sp. U. d. A.", Jahrg. 1920, Heft 8, 9 „Der Geisteskampf der Gegenwart", Gütersloh; A. Pauli, „D. U. d. A." Septemberheft 1921 der Grünen Blätter. — In der „Christlichen Welt" (XXXIV, 11. XI. 20) eine sehr negative Rezension Max Bürcks: „Was der Christ zu Spenglers U. d. A. sagen muß", und die Antrittsvorlesung H. W. Hertzbergs: „Spenglers Geschichtsbetrachtung und das alte Testament" (XXXVI, 9. III. 22). Im Evangelischen Kirchenblatt für Schlesien (XXIV, Nr. 23, 24, 5. VI. 21) der eingehende Aufsatz Hannigs. Charakteristisch einseitig zustimmend im Korrespondenzblatt für d. evang.-lutherischen Geistlichen in Bayern (XXXXVI, Nr. 11—14) die temperamentvolle Artikelserie „Osw. Spenglers U. d. A. und wir" von Pf. Felsenstein, Arlesried. Hierzu die ebenso charakteristisch bejahende Antwort aus dem Norden in dem bedeutsamen „Briefwechsel Braren—Tönnesen" (Jahrg. 1921 der Schleswig-Holsteinschen „Landeskirche"). Eine bedeutendere Durchmusterung zahlreicher theologischer und einiger philosophischer Kritiken bietet J. Schwartzkopff: „Der Kampf um Spengler", Jahrg. XII, Heft 5 der Monatsschrift „Die Furche". — Kürzere Besprechungen von Schlemmer im Protestantenblatt (1920, Nr. 37, Bremen und H. Jordan im Theolog. Literaturblatt (1920, Nr. 16, Leipzig). Neben dieser ansehnlichen Menge fast durchweg doch positiv gerichteter Besprechungen evangelischerseits stehen nur wenige, gedankenvolle — doch ausschließlich

Religionskunde verfolgen. Diese werden, wie erwähnt, erst mit dem zweiten Band das eigentliche Feld ihrer Tätigkeit finden und erst später im Zusammenhang zu beurteilen sein. — Der dritte und innerste Kreis endlich enthielte die auf den geschichtsphilosophischen Kern des Buches eingestellten religiösen Kritiken, die seinen metaphysischen Gehalt in seiner Problematik selbst und in seiner Bedeutung für die religiöse Frage untersuchen und damit eben auch den Gedankengang fortführen, bei dem unsere Betrachtung bei den philosophischen Kritiken angelangt war. Um den Zusammenhang daher nicht noch einmal zu unterbrechen, verfolgen wir hier diese Linie, als die wichtigste, allein, da nur von ihr aus wesentliche neue Argumente als Ergänzung der bisher gewonnenen noch zu erwarten sind. Dabei erwächst naturgemäß auch dieser letzte Kreis nur mit fließenden Grenzen aus den beiden vorangehenden, so daß auch wir uns hier die Freiheit der Wahl vorbehalten können, im Interesse der einheitlichen Entwicklung in den Beispielen selbst bald zurück- oder vorauszugreifen.

Als unmittelbarer Unterschied zu den bisherigen, mehr theoretischen Sphären fällt auf diesem Gebiet der durchgehende seelische

---

ablehnende! — von katholischer Seite. An erster Stelle das Buch G. Briefs' „Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus", (Freiburg 1920, Herder-Verl.), eine der frühesten und bedeutendsten Spenglerschriften, die Spenglers „Preußentum und Sozialismus" eigentlich noch mehr berücksichtigt und bereits viel benützt worden ist. (Am besten rezensiert in den „Grenzboten" 1920, S. 152.) In den Bereich der religiösen Kritik fällt hauptsächlich nur ihr Schlußteil. — Ferner der Aufsatz Eugen Rosenstocks „Der Selbstmord Europas" im Hochland (XVI, S. 529, Sept. 1919), sowie ebenda (XVII, S. 750, Nov. 1920) Otto Gründlers „Auseinandersetzung mit Osw. Spengler", der auf Briefs und Scholz ausführlich Bezug nimmt. Endlich der Aufsatz Rob. Schmitts „Muß der Untergang kommen?" im Pastor bonus, Jahrg. 1920/21, S. 139, und von jesuitischer Seite die schon erwähnte kurze, doch beachtenswerte, geistvolle Besprechung R. von Nostitz-Rienecks: „Ist der Prophet des Abendlanduntergangs etwa kein Pessimist?" (Stimmen der Zeit, Freiburg, Jahrg. 1921, S. 74; Okt.). — In ihrer aller Augen findet der Delinquent und Gottesleugner keine Gnade mehr. Angesichts dieser fast polar entgegengesetzten Spenglerauffassungen aus dem katholischen und dem protestantischen Lager — lassen doch z. B. Schumacher und Wenzel keinen Zweifel an der geradezu christlichen, positiven, tiefen Religiosität Spenglers, während Briefs sich an der „eisigsten Skepsis" eines Höllengeistes erstarren fühlt — empfiehlt es sich, zum Schluß noch ein „neutrales" Urteil anzuhören, wie es Bezirksrabbiner Dr. Beermann in dem kurzen, feinsinnigen Aufsatz: „Vom Untergang des Abendlandes und die prophetische Weltanschauung" (Allg. Zeitung des Judentums, XXV, Nr. 19, 16. IX. 21) ausspricht. Es lautet anerkennend („Seit den Tagen, da Hegel seinen gewaltigen Zyklopenbau in seiner Geschichtsphilosophie aufgeführt hat, sah die Welt nicht seinesgleichen") doch skeptisch vorsichtig („Sinngebung vermag nur eine Weltanschauung zu vollziehen, die, wie die prophetische, in der Geschichte Gott am Werke weiß").

Gefühlston auf. Hier handelt es sich immer um die innere Entscheidung, um den ganzen Menschen, der zu Spengler Stellung nimmt, weil er von dessen Werk die eigenen seelischen Inhalte und das „Eine, das not tut", wertend berührt fühlt. Was dem wissenschaftlichen Menschen so gänzlich fern liegt, was der philosophische erst auf dem Umweg oft langwieriger Spekulation erreicht: daß ständig um den Sinn des Lebens selbst zu kämpfen ist, nicht um abstrakte Belanglosigkeiten, das ist dem religiös Lebendigen nur selbstverständlich. Darum tritt auch hier in der Erörterung die gläubige, hoffende, wertende Persönlichkeit selbst in den Vordergrund, ob sie nun zustimmt oder ablehnt. Diese leidenschaftliche zentrale Stellungnahme ist freilich des öfteren verbunden mit einer ziemlich unkritischen, naiven Hinnahme der Spenglerschen Gedanken auf den anderen Gebieten, wie dies z. B. Helmolt (Lit. Echo, 15. III. 12) der Schrift Wenzels nicht ganz unberechtigt vorwirft. Doch wir haben ja diese Gebiete kritisch genugsam kennen gelernt und können uns hier auf die religiöse Sphäre selbst beschränken. — Ihre Durchwanderung beginnen wir mit dem Urteil W. Elerts, dessen treffliche Zusammenfassung der gesamten evangelisch-kulturellen Entwicklungsbeziehungen im 19. Jahrhundert[1]) eine Art Ergänzung zu Troeltschs monumentaler Geschichte des Protestantismus (in Bd. IV, Teil I der Teubnerschen „Kultur der Gegenwart") bildet. Seine Ausführungen über Spengler (S. 327 u. 489) schließen mit den bezeichnenden Worten: „Diese eminent skeptischen Erkenntnisse Spenglers scheinen zwar aller objektiven Wirklichkeit die objektive Geltung zu nehmen. Und doch liegen vielleicht in dieser wahrhaft historischen Weltanschauung auch Ansätze für eine künftige Theologie. Die Seele gestaltet nach Spengler ihre Wirklichkeit in Wissenschaft, Kunst, Politik, Religion nicht willkürlich, sondern nach den in ihr liegenden Möglichkeiten mit der Notwendigkeit eines Schicksals. Gibt es eine christliche Seele — die Spengler als solche freilich nicht kennt — so muß sie auch ihre Welt, ihr Dogma, ihre transzendenten Erkenntnisse mit der Notwendigkeit eines Schicksals so gestalten, wie sie es tat und tut. Dann tritt an Stelle aller apologetischen Beweise die eine große, alles tragende Einsicht: Christsein ist unser Schicksal. Keine andere Weltanschauung ist scheinbar so darauf angelegt, durch absolute Skepsis auch dem Christentum den letzten

[1]) „Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel." München 1921.

Boden unter den Füßen fortzuziehen wie diejenige Spenglers, aber keine schafft ihm auch so Raum zur Selbstbehauptung — wenn anders die Christenheit überhaupt noch imstande ist, aller Zerstörbarkeit diesseitiger Kultur ihren Willen zum Christsein als etwas a priori Unzerstörbares entgegenzusetzen." „Spenglers Einsicht, daß keine der kulturbildenden Mächte mehr imstande ist, einen einheitlichen reflexionslosen Stil zu finden, geschweige ihn dem Geist der Zeit insgesamt aufzuprägen, ist vorerst nicht zu widerlegen. Sollte seiner Voraussage zum Trotz dennoch die Zukunft uns noch einmal eine solche Kultureinheit schenken, so wäre das kein Einwand gegen sein Urteil über die Gegenwart. Wer darum in der Gegenwart das Christentum auf eine der dekadenten Mächte als rettenden Bundesgenossen lestlegt, . . . der bindet den Nachen der Christenheit an ein dem Untergange verfallenes Schiff. Darum gibt es in diesem Augenblick für diejenigen, die von der Christenheit zu ihren Wortführern bestellt sind, nur ein einziges großes Gebot: das Christentum aus den Verschlingungen mit einer untergehenden Kultur zu lösen, damit es nicht mit in den Strudel hinabgerissen werde . . . Je mehr man von der befreienden, klärenden, hoheitsvollen Macht des Christentums überzeugt ist, desto unbefangener wird man das Zerbrechen falscher Stützen erleben. Erst wenn das Christentum einmal wieder einen Augenblick ganz einsam, d. h. ganz frei von der gegenwärtigen ‚Kultur' geworden ist, wird es die schon mehr als einmal in seiner Geschichte bewiesene Kraft bewähren, eine neue zu erzeugen."

Schwäche und Stärke der wesentlich theologischen Position stehen hier anschaulich nebeneinander: die naive Übernahme der Spenglerschen Untergangsthese für die Kultur, und eine unerschütterliche Überzeugung von der eigenen schöpferischen Kraft des Christentums. Hiermit betreten wir nun in der Tat ein völlig anderes Land — das Felsenufer der religiösen Selbstgewißheit, wie es sich aus den Zeitfluten gegenwärtig immer deutlicher heraushebt. Eben die (nur bezüglich der Naturwissenschaft von Mißverständnissen nicht freien) sorgfältigen, weitgespannten Übersichten des mit SCHLEIERMACHER und HEGEL beginnenden Elertschen Buches lassen diesen sehr bedeutsamen Prozeß des letztvergangenen Jahrhunderts klar erkennen: das „Ein- und Ausathmen" des christlichen Lebens in der nichtchristlichen Welt — von seiner (falschen) Synthese mit dem Nichtchristentum zu Anfang des Jahrhunderts, über die vielfältige Auseinandersetzung der letzten Jahrzehnte, bis zu der steigenden Distanzierung und Selbstsicherheit des Christentums der Kultur

gegenüber, die sich in der Gegenwart behauptet und mit noch wachsender religiöser Eigenstärke in die Zukunft weist. Dem entspricht, daß für das kommende Verständnis als der repräsentativste religiöse Genius (und vielleicht als größter, eigentümlichster seit LUTHER) immermehr die nordisch trotzige, schwermütig mahnende unendlich einsame Gestalt KIERKEGAARDS aufsteigt: dem entspricht, daß in der theologischen Wissenschaft die Synthesen durch die religionspsychologische, geschichtsphilosophische und religionsphilosophische Relativierung (WOBBERMIN; TROELTSCH; positiv C. STANGE) ebenso überwunden werden wie die apologetische Kulturtheologie (seit OVERBECK), der autonome Ethizismus (durch GRÜTZMACHER, SCHLATTER, GIRGENSOHN) und der letzte Rest des Rationalismus (durch R. OTTO und K. HEIM, in dem wir wohl mit Recht den scharfsinnigsten Denker des gegenwärtigen Protestantismus sehen dürfen). — Zugleich aber sind dies die Hauptnamen der evangelischen Spenglerkritik, die wir daher hier wenigstens andeutend in den eigenen wissenschaftlichen Zusammenhang einordnen wollten, um von ihm aus ihre prinzipiell gerichtete und sich vertiefende Kritik der Spenglerschen Problemstellung womöglich einheitlich zu überschauen.

Daß hier nur die protestantische Theologie einseitig zu Wort kommt, liegt daran, daß die analoge katholische Wissenschaft sich zur Spenglerkritik bisher nicht ausführlich geäußert hat. (BRIEFS ist weder als Theologe noch als Philosoph zu buchen.) An sich ist natürlich der hervorgehobene Prozeß jener steigenden religiösen Selbstklärung, „Selbstvergewisserung" und Selbstbehauptung auch auf der katholischen Seite ganz ähnlich lehrreich zu beobachten. Am wichtigsten bezüglich Spenglers wären hier (als Gegenstück zu HEIM) die Stellungen der Philosophen Joseph GEYSER und Max SCHELER, die beide, wenn auch in verschiedener Weise, enge Be-Beziehungen zu HUSSERLS Phänomenologie zeigen (während wiederum diese neuerdings auch von protestantischer Seite beachtenswerte Anwendungen auf die Religion erfährt durch Robert WINKLER, Wilhelm MUNDLE, Martin THUST. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1921; Preuß. Jahrb. 1922). Insonderheit bei SCHELER sind die philosophischen Analogien zur religiösen Bewußtwerdung jenes Prozesses deutlich, der für uns hier wichtig ist.[1]) In vermittelnder Stellung zwischen

[1]) Statt auf SCHELERS zahlreiche Werke selbst ist hier besser auf das große Referat von TROELTSCH („Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie", III, Hist. Zeitschr. Bd. 125, 3. Heft) zu verweisen, aus dem wir einige Sätze (S. 388—394) herausgreifen. Nach TROELTSCH

beiden Konfessionen endlich die wertvolle, wichtige Erscheinung Friedrich Heilers.[1])

— Es ist in der Tat eine durchgehende Hauptfrage, die die Theologie an Spengler zu stellen hat, ob sie nun eine negative oder

---

bildet Scheler „das erst am Ende eines unendlichen Prozesses winkende Ideal Husserls in die jetzt schon geltende katholische Wahrheit um und formt aus der Phänomenologie eine sehr geistreiche pluralistisch-idealistische Metaphysik. . . . Aber diese Metaphysik wird nie den Entwicklungsbegriff an und für sich betrachten, sondern in ihm stets den Einbruch und Durchbruch der ewigen Wertordnung in den vitalen Lebensstrom, in die Biologie, Ethnologie und gewöhnliche, richtungslose Historie schildern — Einbrüche eines zeitlosen Systems der Werte oder des göttlichen Geistes in den Lebensstrom. . . . Das Entscheidende bleibt also immer die durch göttliche Tat zu verwirklichende und die natürliche Einsicht vollendende Norm, die in den Lebensstrom sukzessive hereinbricht. — Der Mensch entsteht erst, wo der religiöse Akt mit all seinen Konsequenzen in ihm entsteht. . . . Erst der religiöse, gottsuchende Mensch ist der Anfang der Geschichte, welcher Anfang eben damit ein metaphysisches und kein historisches Problem ist.“ Troeltsch schließt seine Durchmusterung der neukantischen und der phänomenologischen Schulen charakteristisch (ebenda S. 401), bevor er zu Croce und Bergson übergeht, mit dem Ausblick: „Die Leistungen des Neukantianismus für die Historik sind also ganz außerordentlich verschiedenartig. Sie zeigen in dieser Verschiedenartigkeit nur die Schwierigkeit des ganzen Problems und die Unmöglichkeit, gerade den Entwicklungsbegriff von den Kantschen Voraussetzungen aus zu erfassen. Alle münden, wo sie sich ihm nähern, in der Metaphysik. Bei Simmel und Scheler geschieht das nur am klarsten und gedankenreichsten. Aber schließlich haben ja auch Riehl und Windelband bei Hegel geendet. . . . Wennschon doch alles hier endet, dann muß man auch hier gleich anfangen und das Problem von vornherein von der Metaphysik aus anpacken können. Freilich, den Zugang zu dieser selbst muß man sich nach all den feinen Durchbildungen moderner Psychologie und Erkenntnistheorie entschlossen durch ein eigenes und neues Erkenntnisprinzip öffnen, durch die Intuition oder das grundlegende Aperçu, womit man sich in einer Art gewaltsamer Kraftanstrengung in den inneren Gang und Strom des Werdens versetzt und dieses sozusagen von innen heraus nachfühlend, genial und prinzipiell versteht. Es ist also eine Metaphysik, die unter dem Einfluß der modernen Atmosphäre von vornherein auf Entwicklung eingestellt ist.“ [1]) „Das Gebet“, München 1921. Wir erwähnen ihn hier, nicht sowohl wegen seines Vermittlungswertes — (Vgl. sein Buch „Das Wesen des Katholizismus“ S. 89: „Das evangelische Christentum stellt das höhere religiöse Ideal dar, im katholischen Christentum hingegen findet sich das reichere und mannigfaltigere religiöse Leben. . . . Das christliche Frömmigkeitsideal ist das evangelische, aber das Kirchenideal ist das (geläuterte) katholische. Ein vollendetes Christentum muß beide Ideale umfassen — die wahre Katholizität . . . auf evangelischer Basis verwirklicht.“ Und „Die religiöse Wertfülle und die religiöse Werthöhe begründen die Absolutheit des Christentums“.) — sondern wegen seiner weitdeutenden Einsicht in zwei ganz verschiedene Grundtypen jeder Religiosität (der mystischen und der prophetisch-offenbarenden), die von anderer Seite her bestätigt und tiefsinnig noch ergänzt werden zu der grundlegenden Dreiheit der religiösen Möglichkeiten überhaupt in dem fast unerschöpflichen Fundamentalwerk des schwedischen Erzbischofs N. Söderblom: „Das Werden des Gottesglaubens“ (Deutsch Leipzig 1916). Mitten aus dem eigengesetzmäßigen, kritischen Religionsbewußtsein selbst heraus entfaltet sich die alte strukturelle Dreiheit, die so auch in dieser Form von jener ein-

eine positive Antwort aus seinem Buche heraushört: Was bedeutet dessen Weltanschauung, dessen gedankliche These für den der Entscheidung zudrängenden Umbildungsprozeß des Christentums der Gegenwart? Nichts — antworten diejenigen, die (mit G. Briefs[1]) und Rosenstock) in ihm ein „giftgesättigtes", heidnisches Weltbild sehen, das als Symbol seiner Zeit nur „das chaotische Geschiebe von blinden Gewalten, Instinkten und Leidenschaften" aus dem „Determinismus der Naturwissenschaften" ableitet, „das alles Abendländisch-Christliche, sowohl des Inhalts wie der Struktur, hinter sich gelassen" hat und als skeptisch und heidnisch, „also doppelt außerhalb — jenseits des wirklichen Abendlandes steht", dessen „Bewußtseinsstruktur vom Christentum geprägt" worden ist. Hilfreiche Klärung — antworten diejenigen, denen Spenglers Zusammenfassung das dem Christentum Widerstrebende in seiner Brüchigkeit und Untergangsbereitschaft aufzuzeigen scheint, oder die darüber hinaus in ihm und seinem Werk selbst positive Kräfte für die religiöse und die kulturelle Entscheidung der Gegenwart erkennen. Dies geschieht in sehr verschiedener Weise, von der ganz naiven Freude über die in Spengler gegenüber aller flachen Tyrannei der Wissenschaft sich öffnenden „Ewigkeitsperspektiven" (Braren, Felsenstein) und der aus solcher Empfindunger wachsenden warmen Verteidigung der Religiosität Spenglers (Schumacher.[2])

---

geborenen Problematik des Menschlichen kündet und beziehungsreich zu den ganz analogen Dreiheiten auf metaphysischem und philosophischem Gebiet zurückweist! Auf die Folgerungen und Gefahren, die nach dieser strukturellen Einsicht sich für das erwachsende systematische Kulturganze in seiner notwendigen Entwicklung immer klarer offenbaren müssen, werden wir alsbald zurückzukommen haben. [1]) a. a. O. S. 101—111. Ebenda S. 109: „Keine unendliche Vernunftperson lebt im Zentrum des Kosmischen und des Kulturgeschehens; kein Sollsatz findet an ihr Ausgang und Ziel; keine Menschheit als geistig sittliche Einheit blickt gläubig und anbetend zu ihr; keine ewigen Wahrheiten gibt es. . . . Von Spengler aus ist jedes Vorwärts ein Vorwärts zum Ende, nicht zum Tode, sondern zum ‚Selbstmord' des Abendlandes" – über dessen „Kulturvergangenheit er sein grelles, zerstörendes Kalklicht wirft . . . zu einem Bild unserer innersten Seele und Gestalt, gegen das alles in uns revoltiert". [2]) Vgl. in paradoxem Gegensatz zu Briefs (Ostpreuß. Zeitung, 3. IV. 21): „Wie stellt sich der Christ zu Spenglers Gedankenbau? Ist der Satz: ‚Ewige Wahrheiten gibt es nicht', nicht mit dem Christentum, ja dem Gottesglauben überhaupt unvereinbar? Nein! Spenglers Buch ist so ‚fromm' wie nur ein Werk Goethes — oder Shakespeares. Nicht nur seine ehrfürchtige Liebe zu allem Geheimnisvollen, Unerforschlichen, Unsinnlichen in der Weltgeschichte, seine Ablehnung alles Materialistischen, flach Rationalen mußte uns zu diesem Urteil führen. Es ergibt sich vielmehr mit zwingender Notwendigkeit aus seinem Schicksalsbegriff. Schicksal ist eine Notwendigkeit des Lebens, die nie verstandesmäßig erkannt, nur gefühlsmäßig erlebt werden kann, die man entweder niemals begreift, oder deren man völlig gewiß ist. Die Gleichsetzung des

aber auch E. Hirsch,[1]) bis zu der stetigen Klärung und Steigerung der wissenschaftlich-theologischen Kritik, die wir abschließend in der Linie Stange—Girgensohn—Grützmacher—Heim verfolgen wollen.

Wieder taucht der alte prinzipielle Gegensatz auf, dem wir in der wissenschaftlichen und philosophischen Sphäre in mannigfacher Variation begegnet sind. Hier aber durchlaufen seine Bestimmungen nur eine kurze Skala. Am negativsten ist die (begriffliche) Kritik

---

Begriffs ‚Schicksal' mit dem Gottesbegriff wird von Spengler selbst gelegentlich vollzogen. Wenn er trotzdem den Namen ‚Gott' in seiner Philosophie sehr wenig gebraucht, so liegt darin m. E. eine ehrfürchtige Scheu vor dem Gottesnamen. . . . Der Schicksalsbegriff erscheint somit fast wie eine Hülle vor dem Göttlichen. Jedenfalls ist hier der feste Punkt, wo der Relativismus Spenglers endet. Er ist nicht der Sklave seiner Theorie geworden. Ewige Wahrheiten gibt es nicht, soweit menschliche Erkenntnisse in Frage kommen; die Absolutheit des Schicksals, des Göttlichen, das über allem steht, wird dadurch nicht berührt. . . . So wenig wie das Sichfinden des Christen in Gottes Willen und der Drang, diesen als richtig erkannten Willen seinerseits durchführen zu helfen, pessimistisch ist, so wenig ist es Spenglers Philosophie, die dazu aufruft, das zu verwirklichen, was — schicksalhaft — möglich ist, und was also geschehen kann. Das ist weder lebensfremd noch lebensfeindlich." — Analog schließt Schumacher seine Besprechung der Grützmacher-Heimschen Broschüre („Morgen" Nr. 44 S. 19) mit einem auch von Albers (s. o.) betonten Gedanken: „Nicht sowohl in der Gottesidee — die ist bei Spengler keineswegs ausgeschaltet — als vielmehr in der gläubig-intuitiven Erfassung der schlechthin unvergleichlichen Persönlichkeit Christi und ihres Ewigkeitsgehalts wird christliche Weltanschauung die Spenglerschen Ideen fortgeführt und erst wahrhaft abgeschlossen finden wollen." Spenglers Buch bleibt ihm „ein tiefreligiöses Buch, das Christen weder als Glaubende noch als Handelnde abzulehnen Veranlassung haben, so wenig sie darin auch natürlich die letzte Wahrheit sehen können". — Hingegen verhehlt Walter (Kirchl. Anz. s. o.) „bei aller Anerkennnung der glänzend geschriebenen Aufsätze (Grützmachers und Heims) mit denen sich auseinanderzusetzen sehr fruchtbar ist, grundsätzliche Bedenken nicht. . . . Aus dem Sieg des Relativismus, der Auflösung und Zerstörung des Wahrheitsbegriffs, läßt sich m. E. für den Glauben nichts gewinnen. Wird die Wahrheit ertränkt in der strömenden Flut des ‚Lebens', dann ertrinkt vielleicht nicht die Religion, aber jedenfalls die Theologie mit, denn sie ist und bleibt ein Stück Form, Begriff, Theorie, und wäre sie noch so lebensnah und geistdurchhaucht. . . . Daß subjektiv der Weg zum Christentum aus Spenglerscher Armut heraus vielleicht leichter zu finden ist, als aus dem selbstbewußten Reichtum eines satten Kulturglaubens, das ist den genannten Theologen wohl zuzugeben. Beide Gesichtspunkte — das Recht des Objektiven als der Haltung der Wissenschaft neben dem subjektiven des Lebens lassen wir uns nicht nehmen — sollten nicht miteinander vermengt werden."

[1]) „Der Geisteskampf" 1920, S. 131: „Obwohl für Spengler die Religion und der Gottesgedanke nur eine rein menschliche und den Menschen unter bestimmten Bedingungen natürliche Ausdrucksform ist, die jede Kultur mit anderem Gehalte füllt — er kennt dennoch einen Gott, der jenseits dieser religiösen Kulturphänomene steht, und ein allen Menschen gemeinsames Verhältnis zu diesem Gott. Sein Letztes und Höchstes, sein Gott, ist das ewige Werden, das für alles einzeln Werdende ewig das (trotz aller Besonderungen gleiche) Schicksal bedeutet, zum Gewordensein zu erstarren; ist das ständig dem Tod zueilende unendliche Leben. Und das Verhältnis zu diesem Gotte

Stanges, die den inneren Zwiespalt des Spenglerschen Denkens schließlich in dessen eigene Formel „Kultur—Zivilisation" einordnet: „Alles geschichtliche Leben ist ein Kampf der Kultur mit der Zivilisation" — seiner Vertiefungs- und Verinnerlichungskräfte mit der drohenden Gefahr der Veräußerlichung, Verflachung und Erstarrung. Bestimmter faßt Girgensohn dieses Verhältnis als den Gegensatz und Widerspruch des Rationalismus und Irrationalismus unserer Zeit: „Gerade diesen Zwiespalt gießt sein Buch in eine neue geistreiche Form. Es ist antirationalistisch in seinen Instinkten . . . und dennoch ist das Buch begeistert rationalistisch. Man kann sich kein getreueres Spiegelbild der Zeit denken: gerade dieser Widerspruch ist ja das eigentliche Lebenselement und der charakteristische Grundzug unseres Zeitalters." Girgensohn „will nicht die Zahl der z. T. sehr guten Schriften vermehren, die ihm alle seine Fehler in den Einzelheiten sorgfältig vorrechnen. . . . Niemand kann behaupten, daß das Buch damit irgendwie in seiner Wirkung gehemmt worden ist. Vielmehr zeigt sich gerade an dem Nachweis der vielen Schwächen und Fehler, wie bedeutend und stark der Geist des Ganzen ist. Nur ein ganz großer Wurf konnte so viel Irrtümer in sich beherbergen und dennoch die allgemeine Beachtung auf sich

---

ist (trotz aller verschiedenen Färbungen in den verschiedenen Kulturen) ein als Sehnsucht oder Angst gestaltetes innerliches Empfinden dieses unentrinnbaren Schicksals. — Wir haben es nicht nötig, diese Religion zu kritisieren. Wir kennen sie alle als die religiöse Naturmacht, die auch in unserem Herzen lebendig war oder ist, und in deren Ueberwindung wir erst die wahre persönliche Religion, den Glauben an den Vater, der der Herr des Schicksals ist, erreichen. Spengler ist in den religiösen Elementargefühlen stecken geblieben. Und daß er das tut, daß die Zerstörung des höheren religiösen Lebens, wie seine Skepsis sie vollzieht, doch den allgemeinsten Gottesgedanken selbst und ein allgemeines Verhältnis zu ihm nicht mit zerstören konnte, das macht seine Philosophie wohl noch widerspruchsvoller und anfechtbarer als ihre ungeklärte Stellung zum Wahrheitsgedanken. — Aber diese letzte Kritik an der inneren Geschlossenheit von Spenglers Philosophie enthält zugleich eine Anerkennung ihrer Tiefe. Wenn jene Partien über das Schicksal und die Angst in Spenglers Buch fehlten, wir würden es als flachköpfig beurteilen. Alles innere Leben, alle zitternde und an sich ziehende Bewegung in ihm geht doch von dieser geheimen, uneingestandenen, widerspruchsvollen und doch innerlich notwendigen Bejahung eines Letzten und Absoluten, eines Gottes aus. Kein wahrhaft tiefer Denker ist Atheist." — (Diese letzteren Gedanken betont noch ausdrücklicher J. Wenzel in seiner oben genannten Schrift, die freilich wesentlich nur referierender und einseitig darstellender Art ist, wenn auch in übersichtlicher und sorgfältiger Arbeit. Auf ganz ähnlichem Niveau ihr negativ-kritisches Gegenstück: die Harnack gewidmete Schrift F. Koehlers „Untergang oder Aufstieg". S. o. Hier angereiht sei endlich das von Spengler stark beeinflußte, wunderliche, doch teilweise tiefdeutende Buch L. Jakobskötters: „Zivilisation und Kirche. Eine Darstellung ihrer gegenseitigen Beziehungen und ihres gemeinsamen symbolischen Gehalts". Lpzg.-Hamb. 1922.)

zwingen. Diese Größe liegt aber in der kühnen Synthese des großen inneren Widerspruchs unseres Zeitalters. . . . Ich möchte die antirationalistischen Kräfte des Buches gegen seine rationalistischen Reste ausspielen." (a. a. O. S. 16). An dem „schönen und starken Dreiklang der drei großen antirationalistischen Mächte: Seele, Individualität und Schicksal" versucht GIRGENSOHN diese Kritik wenigstens anzudeuten,[1]) die aber bei GRÜTZMACHER und

[1]) STANGE meint noch, der erkenntnistheoretische (!) Begriff der Zeit — also gerade die von Spengler so leidenschaftlich bekämpfte und verworfene Verdünnung und Verfälschung des metaphysischen Zeitbegriffs (bezw. seines metaphysischen Substrats) — werde bei Spengler „durch den Begriff des Schicksals erläutert und damit ein erkenntnistheoretischer Begriff mit einem religiösen Begriff vertauscht. Die Folge davon ist, daß der Begriff des Schicksals zu einer zweideutigen Größe wird" (a. a. O. S. 25). Dieses wunderliche Mißverständnis wird bereits um einen Grad geklärt bei GIRGENSOHN (a. a. O. S. 20): „Wundervoll und richtig ist es, was er über das Vorhandensein eines Schicksals sagt. Es ist auch richtig, daß von hier aus der Unterschied des naturwissenschaftlich-mathematischen und des historischen Denkens am klarsten gesehen und am schärfsten formuliert werden kann. . . . Jedoch gerade an diesem Punkte ist das Denken Spenglers zwiespältiger als an allen anderen. Was hat er aus diesem großen, schönen und wahren Gedanken gemacht! Er hat ihn durch die Idee der sozusagen mathematischen Berechenbarkeit des Schicksals wieder völlig entleert und fast in sein Gegenteil verkehrt. Aus dieser Beengung muß der Schicksalsgedanke befreit und in seiner ganzen Tiefe erfaßt werden, dann schwindet die allzu starke Wirkung des rationalen Geistes in Spenglers Gedankenwelt." — GIRGENSOHN vermißt bei Spengler „die freie, schöpferische, erfindende Persönlichkeit. . . . Unser Schicksal wird das sein, was wir daraus machen. Der freie, schaffende Wille ist das Schicksal des Menschen" (S. 23). Nicht der Wille, sondern der Charakter, würden wir hier einwerfen! Wieder entgleitet ihm der wesentliche Punkt; aber er korrigiert sich selbst: „Ueber dem menschlichen Willen steht dennoch ein noch höheres Schicksal, vor dem der Mensch seine Waffen strecken muß. Es ist dies das Grunderlebnis aller Frömmigkeit. Von diesem Standpunkt aus könnte es fast scheinen, als ob es nicht bloß klüger und einsichtiger, sondern auch frömmer wäre, so zu stehen wie Spengler. . . . Es ist weiser, sich ehrfürchtig vor dem Schicksal zu beugen, statt ihm kindisch zu trotzen. Das ist aber nur dann richtig, wenn man den Schicksalsbegriff ganz anders versteht als Spengler. Vor einem blinden Naturfatum beugt sich der freie Mensch nicht, sondern geht bis zum letzten Atemzuge dagegen an, um es immer mehr in seine Gewalt zu bringen. Aber das Schicksal, das über der Welt waltet, ist eben kein blindes Naturgesetz, sondern der freie schaffende göttliche Wille . . . der sein letztes Wort noch nicht gesprochen hat." (S. 24). — Eben dieser ist die religiöse Ausdrucksform für die mit dem (metaphysischen) Namen Schicksal angerufene Tiefe, die mit einem naturalistischen „blinden Naturfatum" wahrlich nichts zu tun hat. Hier wiederholt sich auf der religiösen Ebene das alte Spiel, das wir von den „biologischen" wissenschaftlichen Mißverständnissen her kennen. (Vgl. S. 96 und die hier vorangehende Anm. über HIRSCH.) Wer nicht jenes „mysterium tremendum atque fascinosum", das R. OTTO („Das Heilige", Breslau 1917) als das „numinöse" Merkmal der religiösen Grundkategorie des Heiligen hervorhebt, mit gleicher Gewalt auch in der metaphysischen Formung erlebt und anerkennt, der kann dann freilich leicht die religiöse Fassung einem flachen Naturfatum gegenüberstellen. Die tiefere Lösung bringt, wie sich noch zeigen wird, erst HEIM.

Heim erst die nötige Weite und begriffliche Umfassungskraft zu ihrer wirklichen Ausführung findet.

Der im wesentlichen geistesgeschichtlich vorgehende Grützmacher erweitert zunächst jene bloß methodische Entgegensetzung zur Behauptung der Polarität einer „skeptisch-historisierenden und prophetisch-metaphysischen" Grundtendenz in Spenglers Denken. Oder mit dem Ausdruck seines ersten Zeitschriftaufsatzes:[1] „Eine skeptische Eschatologie, die zu einer neuen Dogmatik führt, tritt in den Vordergrund. . . . Aus einer formalen Mathematik der Geschichte, inhaltlicher Geschichtsdichtung und einem relativistischen Skeptizismus erwächst eschatologische Prophetie." Noch ausführlicher andernorts (S. 331): „Hinter diesem, wie so manchem anderen Satz von Spenglers Geschichtsphilosophie (daß die bisher als selbstverständlich geltende Konstanz der geistigen Formen eine Illusion ist') steckt eine ganz bestimmte Metaphysik und man begreift die erstere erst ganz, wenn man die letztere zur Erklärung heranzieht. Spengler proklamiert als seinen Standpunkt die skeptische Philosophie und den Relativismus, der aus dem Historizismus erwachsen ist. . . . Dieser Skeptizismus aber ist nichts anderes als ein negativer Dogmatismus, der dann zu Aufstellung sehr bestimmter Dogmen für das psychologische und historische Gebiet führt. Gerade aber n dieser festen Position sehen wir nun das Wertvollste des Spenglerschen Buches. In ihm redet nicht der Detailforscher — der ist in Wirklichkeit allein ein Skeptiker und Relativist —, sondern der große Synthesen schaffende Systematiker, der auch die Geschichte in den Dienst seiner Ideen stellt." — Hiermit ist schon auf die paradoxe gegenseitige Verbindung jener beiden gegensätzlichen Momente in Spenglers Denken hingewiesen, in der wir hier unser eigentliches Problem sehen. Grützmachers Frage, entsprechend seinem theologischen Interesse, ist vor allem „die Verhältnisbestimmung beider unter dem leitenden Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für das Christentum".[2] Aber auch ihr Ver-

[1] N. kirchl. Zeitschr. XXXI, 7, S. 336. [2] „O. Spengler u. d. Christentum", München 1921, S. 55. Grützmacher erkennt beiden Tendenzen eine positive, hilfreiche Bedeutung zu. S. 46—58): „Spengler räumt negativ durch seinen Skeptizismus gegenüber dem Evolutionismus der christlichen Geschichtsbetrachtung das größte Hindernis aus dem Weg. . . . Die Bedeutung Spenglers liegt auch in der Sphäre des Historischen in prinzipiellen negativen und positiven Feststellungen, die zum Seelischen und Metaphysischen hinüberleiten. Und gerade dadurch leistet er dem Christentum als geschichtlicher Erscheinung einen großen Dienst. . . . Die Geschichte erscheint als das ältere und gerade in der produktiven Zeit einer Kultur hervortretende Gebilde, während die Naturwissenschaft erst eine späte, der Zivilisationsepoche angehörende Erscheinung ist. In dem letzten gewaltigen VI. Kapitel

hältnis zueinander selber tritt schon deutlicher hervor. Was GRÜTZMACHER schon früher inhaltlich gekennzeichnet hat (S. 327: „An die Stelle einer monistischen Universalgeschichte tritt eine pluralistische Kulturtypik. Andererseits aber verlaufen alle diese Kulturen genau nach dem gleichen Schema. . . . Dem Individualismus und Pluralismus des Kulturinhalts tritt ein Monismus und eine Identität der Kulturformen und Gesetze zur Seite") wird in seiner Dualität noch einmal prinzipiell beleuchtet (S. 67): „Diese Anerkennung einer beharrenden absoluten Größe in allem Wandel und Sterben der Kulturen sprengt den Spenglerschen historischen Relativismus und Skeptizismus und drängt zu einem neuen geschichtsüberlegenen, aber doch auch in der Geschichte erscheinenden Absoluten, d. h. zur Metaphysik empor. An diesem Punkte erreicht darum die Spannung mit Spenglers relativistischer Position ihren Höhepunkt."

GRÜTZMACHER bleibt hier freilich bei dem Nachweis dieser unausgeglichenen Zweiheit stehen, deren Lösung er nur in dem Sieg des einen (metaphysischen) Moments über das andere sehen kann, und zwar in Richtung einer zum Christlichen führenden Ausdeutung, wie sie Spengler wohl bestimmt ablehnen würde. (S. 69, 70).[1])

über ‚Faustische und apollinische Naturerkenntnis' weist Spengler nach, wie hinter aller Wissenschaft und zwar gerade auch den exaktesten Disziplinen ganz bestimmte geschichtliche Grundanschauungen stecken." — „Wie Spengler die Natur der Geschichte, so unterwirft er die Geschichte der Religion. Am deutlichsten kommt das in seinen letzten Formeln zum Ausdruck: in der Uebernahme der prophetischen Vision und der Gottesschau. . . . Der Aufstieg erfolgt vom Historischen zum Psychischen und dann zum Metaphysischen. Das wird besonders deutlich gerade auch unter dem Gesichtspunkt der subjektiven Erfassungsweise dieser Wirklichkeit. Die rational-kritischen, d. h. die eigentlich wissenschaftlichen Methoden werden als völlig unzureichend verworfen; an ihre Stelle tritt die Dichtung, die Intuition, die prophetische Vision, ja zuletzt der Blick Gottes. Diese Auffassung der Geschichte ist von höchstem Werte für das Verständnis des Christentums und seiner Geschichte." (Ebda S. 64, 67:) „Alle Propheten haben gewagt, Geschichte vorauszubestimmen. . . . Spenglers Betrachtungsweise nähert sich gerade in seiner eschatologischen Prophetie von dem zukünftigen Fortbestand des Christentums durchaus dessen Selbstbewußtsein: frei zum Bunde mit jeder Kultur zu deren Lebenszeit zu sein, frei aber nach deren Tode zu neuer Ehe und schöpferischer Zeugung zu bleiben." — Wir beurteilen diese bedeutsame Gedankenlinie (die uns übrigens ein Abbiegen von Spenglers eigener Meinung scheint, vgl. hierzu auch die schon zitierten Bedenken WALTERS, S. 123) hier zunächst nicht weiter, da sie von unserem eigenen Wege abführt. [1]) Ebenda, dagegen dann das religiöse Schlußbekenntnis GRÜTZMACHERS (S. 72): „‚Urseelentum' schließt mindestens die Erkenntnis in sich, daß eine geistige schöpferische Macht hinter aller Kultur steht, d. h. aber Grundmerkmale des Gottesgedankens als eines geistigen Willens voll unerschöpflicher produktiver Kraft erschließen sich. Auch mit den eigenen Methoden und Resultaten Spenglers ist noch eine Weiterführung der ‚neuen Metaphysik' möglich. Zum

„Zahlreich sind die Bekenntnisse Spenglers zu einem vollendeten Relativismus und einer sich daraus ergebenden skeptischen Philosophie. . . . Wäre dies die durchgeführte Position Spenglers, so ständen wir vor einem historisierenden Relativismus auch dem Absoluten gegenüber mit skeptischer Grundlage. Allein es werden auch ganz andere Klänge in dem Buche laut. Auch Spengler, der sich ja ausdrücklich als Schüler Platos (?) bekennt, geht zuletzt den alten Weg vom Einzelnen zum Ganzen, von den Erscheinungen zu der höchsten und letzten ‚Idee', d. h. aber vom Relativen zum Absoluten, vom Historischen zum Metaphysischen. . . . Um das Wesen dieser letzten, allen Kulturen zugrunde liegenden physisch-metaphysischen Größe zu erkennen, bedarf es des Versuches einer neuen Metaphysik. Und auch sie fordert Spengler (S. 220—223) . . . wenn er auch an ihrem Erfolg zweifelt: ‚Überall ist lebendigstes Seelentum, das in ewiger Verwirklichung begriffen ist, das ursprüngliche. Aber es bleibt unfaßbar und ungreifbar. Alle Intuition, welcher Art sie auch sei, trifft nur auf Abbildungen und Symbole, die das Letzte und Tiefste noch dichter verhüllen, indem sie von ihm reden. Das Ewig-Seelische wird uns immer verschlossen bleiben: hier ist eine nie zu überschreitende Grenze gesetzt'. . . . Spenglers Untersuchung erhebt sich immer wieder ‚zu einer letzten und höchsten Gewißheit: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis'. Er endet beider Goetheschen Position, die ein Unerforschliches als vorhanden anerkennt, sich aber damit begnügt, es ruhig zu verehren, ohne es erforschen zu wollen."

Um zu beurteilen, wieweit der letzte hier erreichte Ausblick richtig ist, fügen wir nun als Schlußinstanz der Spenglerkritiken und als Schlußstein unseres Gewölbebogens, den Ertrag der Untersuchung von Karl Heim an, die die Fragestellung Grützmachers

---

letzten Ziele eines wirklichen Einblicks in die ewige Welt, so wie sie die christliche Weltanschauung darbietet, gelangt man allerdings auf diesen Wegen nicht. Die christliche Weltanschauung rechnet mit der Möglichkeit und Tatsächlichkeit, daß das Unerforschliche sich selbst erforschlich gestaltet, daß das Unvergängliche sich selbst im Vergänglichen ein Bild geschaffen habe, das ihm gleich sei. . . . Das Leben in der Person Jesu offenbart, was es um den Kern alles Lebens ist, das in der Welt erscheint. Die Seele Jesu, in der heilige Liebe gegenüber der Welt wirksam wird, führt uns in die letzten ethisch-religiösen Tiefen der ‚Urseele' ein. Lebt in dieser erhabene heilige Majestät gegenüber der Welt und suchender, schenkender Liebeswille, so sind auch erst die Urgefühle alles menschlichen Seelentums, wie Spengler sie immer wieder beschreibt, begreiflich: die ‚Weltangst' — vor dem heiligen Gott — und die ‚Weltsehnsucht' — nach dem lebendigen Gott. Die christliche Weltanschauung knüpft an die stetig gleichen Urphänomene menschlichen Seelentums in allen Kulturen an, und darum kann sie auch eine letzte abschließende, in allem Wandel der Kulturen bleibende Offenbarung über das Ewige bieten."

noch um einen bedeutenden Grad verinnerlicht und präzisiert hat und uns damit dann Gelegenheit gibt, die hier aufgezeigten Linien kritisch zu vereinigen. — Auch HEIM beginnt, wie GRÜTZMACHER (und wie schon GIRGENSOHN) mit der Unausgeglichenheit „in Spenglers Gesamtposition. Spenglers Gedankenwelt bewegt sich um zwei Pole, die im Gegensatz zueinander stehen. Der negative Pol ist die kopernikanische Tat, auf deren Bedeutung Spengler immer wieder zurückkommt, die Befreiung der Geschichtswissenschaft von der perspektivischen Schranke, vom zufälligen Standort des menschlichen Betrachters." Es ist der skeptische, relativistische Historizismus. — „Der positive Pol ist der Schicksalsgedanke, die Entdeckung eines neuen, dem kausalmechanischen, mathematisch-physikalischen Weltbild völlig entgegengesetzten Aspekts der Wirklichkeit; der Versuch, dieses lebendige, organische, dichterisch-künstlerische Innenbild der Wirklichkeit dem kausalmechanischen Weltbild nicht nur als gleichberechtigt gegenüberzustellen, sondern es ihm überzuordnen. In diesem schicksalshaften Ureindruck vom Weltgeschehen, wie ihn ‚der frühe Mensch' noch hat ‚und unter den späten alle wahrhaft bedeutenden, der Gläubige, der Liebende, der Künstler, der Dichter', liegen die verborgenen Quellen, aus denen Spengler die ethischen Kräfte schöpft, um die erschlaffenden Wirkungen seines geschichtsphilosophischen Relativismus zu überwinden. — Wenn wir zu Spengler Stellung nehmen wollen, müssen wir den beiden Gedanken, die bei ihm miteinander ringen, bis in ihre letzten Wurzeln nachgehen und dann versuchen, die Spannung zu lösen, die zwischen ihnen besteht." [1])

HEIM geht nun in der Tat am weitesten zurück in der Verfolgung dieser zwei grundsätzlichen Gedankenschichten, wenngleich

[1]) „O. Spengler u. d. Christentum", S. 8. (I. „Die religiöse Bedeutung des Schicksalgedankens bei O. Spengler" von K. HEIM.) Außerdem kommt hier in Betracht der schon genannte Aufsatz HEIMS: „Gedanken eines Theologen zu Einsteins Relativitätslehre", Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 1921, 5. Heft S. 330. Ferner von den Werken HEIMS: „Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie" (Berlin, Schwetschke Verl. 1904), und „Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion" (Leipzig,[2] Hinrichs Verl. 1920) — zwei philosophisch kaum bekannte, tiefbohrende Werke des neben SCHELER bedeutendsten religiösen Denkers unserer Zeit. In unserem Zusammenhang hier um so merkwürdiger, als HEIMS Jugendwerk „Das Weltbild der Zukunft" zweifellos auf Spenglers gedankliche Konzeption des „Tiefenerlebnisses" mit eingewirkt hat (ein Thema für kommende Dissertationen) während wiederum HEIMS „Glaubensgewißheit" in ihrem III. Teil die (auch im Vorwort von HEIM genannte) starke Einwirkung von Spenglers Schicksalsgedanken zeigt: Ein Beispiel fruchtbarer und völlig originaler, Gegenwirkung zweier ganz verschieden veranlagter Denker.

seine Stärke sich nur in der einen Schicht wirklich entfalten kann. Die erste, der geschichtsphilosophische und historische Relativismus Spenglers wird von HEIM als „späte Frucht der Hegelschen Geschichtsbetrachtung" zwar in weitere Zusammenhänge eingeordnet, deren Deutung uns bei aller Tiefe doch nicht durchweg richtig scheint. Zu „dem großen Glauben Hegels: es ist der Geist, der sich den Körper baut" führt wohl der Spenglersche Kulturseelenbegriff zurück, dessen Verwirklichung „ein tiefinnerlicher Kampf um die Behauptung der Idee gegen die Mächte des Chaos nach außen, gegen das Unbewußte nach innen" ist; doch der historische Relativismus Spenglers kann in diesem Sinn nicht als „letzte Konsequenz der geschichtsphilosophischen Methode Hegels" oder als Vollendung und Durchführung von Hegelschen Ansätzen bezeichnet werden.[1]) — Doch HEIM selber legt auf diese Seite des gedanklichen Gegensatzes kein sonderliches Gewicht. Sein eigenstes Gebiet

[1]) HEIM-GRÜTZMACHER „Osw. Spengler u. d. Christentum", S. 19: „Spenglers Buch . . . als relativistische Vollendung der Hegelschen Geschichtsphilosophie, als konsequente Durchführung der biologischen und morphologischen Auffassung der Kulturgeschichte, die im Keim schon bei Hegel vorhanden war" — enthält eine u. E. zu unzulängliche und einseitige Formulierung der Bedeutung HEGELS, ebenso einseitig wie ihr Gegenspiel, der jüngste programmatische Versuch „Hegel ins Transzendentalphilosophische umzuschreiben" in der äußerst problematischen, doch sehr bedeutenden Studie H. GLOCKNERS: „Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen. Eine prinzip. Untersuch. z. Umgestalt. d. Hegelschen Geisteswelt" (Tüb. 1922. Ein Richtiges treffender, doch sehr mißverständlicher Titel). — Wir können hier dieser Gedankennebenlinie nicht weiter nachgehen. Manche Ergänzung bringt das soeben erscheinende Buch K. LEESES „Die Geschichtsphilosophie Hegels" (Furche Verl. Berlin 1922), seit F. ROSENZWEIGS schönem zweibändigem Werk „Hegel und der Staat" (München 1920) wohl die wertvollste und wichtigste Neuerscheinung der aufstrebenden deutschen Hegelliteratur, da es bereits die neue Lassonsche Ausgabe der „Geschichtsphilosophie" benützen konnte. In seiner Parallele Hegel-Spengler freilich (S. 92—105) bleibt er hinter HEIM zurück. Er sieht in Hegels Geschichtsphilosophie die teilweise Erfüllung der Spenglerschen Postulate (und sieht andrerseits sehr richtig „die pluralistische Denkart Spenglers im Gegensatz zur monistischen Hegels". Treffend erklärt er: „Die ‚Seele' Spenglers ist nicht der ‚Geist' Hegels", um schließlich aber doch in das hier schon mehrfach erörterte biologische Mißverständnis einzumünden (S. 104): „Spengler fühlt das Menschenschicksal als Pflanzenschicksal. Spengler fühlt naturalistisch, um nicht zu sagen materialistisch, während Hegels Denken in religiösen Tiefen verwurzelt ist." Andererseits S. 100: „Spenglers Programm einer allumfassenden Phänomenologie und Physiognomik der Kulturen, seine Forderung . . . die morphologischen Verwandtschaften zu erforschen, hätte Hegel nicht nur gebilligt, er hat sie selber erhoben und, so gut er bei dem damaligen Quellenmaterial vermochte, auch durchgeführt. Daß nach einem Jahrhundert historischer Forschung Spengler diese Aufgabe in noch umfassenderem Sinne als Hegel aufgerollt . . . vermag Hegels Verdienst nicht in den Schatten zu stellen, sowenig Spenglers Verdienst durch den Hinweis auf Hegel bestritten werden kann."

ist erst die andere Seite, die des metaphysischen, prophetischen Schicksalsgedankens, des „Ureindrucks der Wirklichkeit", der auch „uns Menschen eines späten, von naturwissenschaftlicher Weltbetrachtung gesättigten Zeitalters wieder jenes ehrfürchtige und gläubige Verhältnis" möglich machen müßte, in bezug auf welches HEIM sogar sagen zu dürfen glaubt: „Spenglers große Bedeutung liegt darin, daß er uns in dieser tiefsten Not der Gegenwart etwas zu sagen hat. . . . Er hat einen Gedanken ausgesprochen, der unendlich weit über Kant und Hegel und den ganzen deutschen Idealismus hinausgeht, einen Gedanken, der uns in der Tat, sobald wir ihn in seiner Tiefe erfassen, über den toten Punkt des Relativismus hinwegbringt, bei dem wir jetzt auf allen Gebieten angelangt sind" (a. a. O. S. 21).

Es ist das Grundproblem seines eigenen kampfzerwühlten Denkens — von dem Jugendwerk[1]) bis zu den großen Schlußkapiteln seiner „Glaubensgewißheit"[2]) —, das er hier bei Spengler in dem Versuch

[1]) „Das Weltbild der Zukunft", S. 297: „Jene relativistische Betrachtung der Dinge, in der sich das unentschiedene Stadium des Uebergangs zur Entscheidung spiegelt, und diese absolute Position, in der die Entscheidung selbst ihre Allmacht dekretiert, stehen miteinander in Spannung. Diese Spannung ist normal. Denn sie ist das Leben. Sie wird um so prachtvoller, je mehr in einer Persönlichkeit die volle Glut des Glaubens und die volle Leidenschaft des Gedankens sich die Wage halten." [2]) „Glaubensgewißheit", S. 183—189: „. . . Die Schicksalsfrage ist nicht erst durch menschliche Bedürfnisse erzeugt. Die Spannung zwischen Schicksal und Reflexion ist in den fundamentalen Voraussetzungen der Wirklichkeit selbst begründet. Niemand kann darum dem Problem aus dem Wege gehen, das in dieser Spannung enthalten ist. Es ist ein kosmisches Problem." „Die erste Gesamtauffassung ist der Standpunkt der Reflexion, die von der irrationalen Wirklichkeit abstrahiert. . . . Die zweite Gesamtauffassung ist der Standpunkt des Schicksals, der von den Möglichkeiten absieht, die ‚an sich' vorhanden wären, und sich auf den Boden der irrationalen Tatsächlichkeit stellt. . . . In diesem Ringen zwischen zwei Gesamtanschauungen, die, theoretisch betrachtet, beide gleich möglich sind, sind alle Probleme der Weltanschauung zusammengefaßt. Von der Entscheidung dieses Kampfes hängt die Antwort ab auf die Frage nach dem Sinn des Daseins. Solange ich mein Schicksal reflektierend von außen betrachte, erscheint es mir wie ein sinnlos herausgegriffenes Glied aus einer Reihe von Möglichkeiten. Sobald ich es aber von innen sehe, geht mir seine innere Notwendigkeit auf. . . ." — „Das Weltgeheimnis schließt sich uns nur dann auf, wenn wir diese verborgene Innenseite der Wirklichkeit ins Auge fassen, die majestätischen Ursetzungen und unverrückbaren Grundsteine, die die Erfahrungswelt tragen. . . . ‚Nach innen führt der geheimnisvolle Weg.' Wir müssen in das Zentrum des Erfahrungsbildes eindringen, uns in den überkausalen Schöpfungsakt versenken, dem unser eigenes Ich in seiner bestimmten raumzeitlichen Stellung sein Dasein verdankt. Dann tut sich uns der Schacht auf, der in die Herzkammer der Welt führt. Aus dieser Wertung der Schicksalssetzungen ergibt sich aber eine neue Auffassung des gesamten Weltgeschehens. . . . Das innerste Wesen des Weltprozesses ist nicht Natur, sondern Geschichte. . . . Für die geschichtliche Betrachtung sind diese energetischen Aequivalenzverhältnisse, die die exakte Naturwissenschaft untersucht, etwas

wiederfindet, dem äußeren Weltaspekt „des Erstarrungszustandes des Gewordenen" das aus der „Weltsehnsucht" geborene, schicksalshafte Innenbild der Wirklichkeit „im feuerflüssigen Zustand des Werdens" überzuordnen. Was er dabei an ihm aussetzt, ist die kontemplative Zurückbiegung dieses letzteren in den Aspekt des bloß Zuschauenden (statt des gläubigen Handelnden). „Wie finden wir die Kraft, zu unserem Schicksal Ja zu sagen, die Last einer erdrückenden weltgeschichtlichen Bestimmung zu tragen und auch dem Untergang einer ganzen Kultur mit erhobenem Haupt und starkem Herzen entgegenzugehen? Das ist offenbar nur möglich, wenn wir das Wort ernst nehmen, das Spengler als höchsten Ausdruck für die bildgewordene Idee der Notwendigkeit des Schicksals bezeichnet, nämlich das Wort Gott. Die Vorstellung von Gott entsteht nach Spengler ebenso notwendig wie die Zahl. . . . Der Gottesglaube ist der reine Ausdruck jedes kraftvollen Seelentums von seiner Jugend an bis zu seiner Mittagshöhe. Die Weltangst und die Weltsehnsucht nehmen im Urstadium immer den religiösen Ausdruck an: Gott fürchten und lieben. . . . Neben diesen religiösen Ausdruck des Lebensgefühls tritt das kausal-mechanische Weltbild als zweiter Niederschlag derselben Kulturseele. Solange der Höhepunkt der Kultur noch nicht überschritten ist, bestehen beide Weltaspekte in gleicher Stärke nebeneinander. Die Seele hat noch die Kraft, die beiden ‚Formensprachen', die sich ‚niemals zur Einheit verbinden' lassen, die Spannung zwischen beiden Weltbildern, die nicht miteinander verwirrt werden dürfen, zu ertragen, ja beide in ihrem Gegensatz zu einer Einheit zusammenzuschauen. . . . Erst wenn sich der Zerfall einer Kultur ankündigt, beginnt als Alterserscheinung der Zweifel an Gott, d. h. das Überlagert- und Erdrücktwerden des ‚astrologischen' Weltaspekts durch den mathematisch-physikalischen. . . . Sobald aber die greisenhaft gewordene Kulturseele ins Grab gesunken ist, um einer neuen Offenbarung des Urseelentums Platz zu machen, erlebt auch der Gottesglaube wieder

---

Nebensächliches. Sie sind nur die äußere Erscheinungsform des Weltgeschehens. Der innere Kern des Gesamtgeschehens liegt in jenen Schicksalsgebilden beschlossen. In diese können wir nicht durch Berechnung und exakte Beschreibung des wechselnden energetischen Kleides eindringen, in dem sie durch die Zeiten gehen, sondern nur durch Intuition und kongeniale Vertiefung in den eigenartigen Gehalt jener Ursetzungen." — Vgl. hierzu auch die (von ganz anderer Seite her) tiefdringenden Kapitel VII und X von Ludwig Klages' Studie „Vom Wesen des Bewußtseins" (Leipzig 1921, S. 49 u. 84. „Was er webt, das weiß kein Weber"), sowie vor allem Troeltschs bedeutsames Schlußwort in seiner Ausführung zu Scheler über die zu fordernde Intuitionsmetaphysik des inneren Werdestroms (Schluß unserer Anm. S. 121).

einen neuen Frühling. — Spengler schildert dieses periodische Aufblühen und Verwelken des Gottesglaubens als neutraler geschichtsphilosophischer Zuschauer. . . . Allein hier ist der Punkt, wo diese göttlich uninteressierte Geschichtsbetrachtung an der Grenze ihrer Durchführbarkeit steht. Denn praktische Neutralität gegenüber Gott bedeutet Verneinung Gottes. . . . Dann ist offenbar die eigentümliche Stellung unhaltbar, die Spengler der ‚gläubigen Intuition' gegenüber einnimmt, wenn er sie als Blüte des zur höchsten Entfaltung gekommenen Seelentums wertet. Er muß entweder hinter diese Wertung wieder zurückgehen auf die von ihm überwundene Stufe des sensualistischen Illusionismus, oder er muß noch um einen Schritt darüber hinausgehen" (a. a. O. S. 29, 30).

Diesen Schritt über jede (Hegelsche oder Spenglersche) Geschichtsphilosophie hinaus macht nach Heim erst S. Kierkegaard mit seiner letzten, innersten Vergeistigung des Gegensatzes zur Dualität des Weltbildes der „Objektiven", „die das Weltgeschehen so sehen, wie es losgelöst von ihrer eigenen Existenz aussieht" und jenes Innenbildes eines Kierkegaardschen „Glaubens" — „Innewerden des Weltgeheimnisses durch eine unendlich um ihr ewiges Schicksal bekümmerte Subjektivität. Spengler sieht das Schicksal nur in der Nichtumkehrbarkeit der Zeit. Diese schicksalshafte Setzung des Jetzt läßt sich aber gar nicht loslösen vom Bewußtsein der eigenen Existenz, die ebenso unerbittlich und unwiderruflich gesetzt ist, wie das Jetzt. Die Nichtumkehrbarkeit der Zeitrichtung steht in engem Zusammenhang mit der Nichtumtauschbarkeit des Ich, d. h. mit der Unmöglichkeit, das eigene Ich mit dem Ich irgendeines anderen zu vertauschen. Spengler erwähnt an einer bedeutsamen Stelle das Zeitgefühl Augustins. . . . Aber dieses mystische Zeitgefühl Augustins hängt eng zusammen mit seiner Ehrfurcht vor dem unerklärlichen Empfang der eigenen Seele. In te, anime meus, tempora metior. Beides läßt sich nicht voneinander loslösen, die Unmöglichkeit, den Jetztpunkt nach rückwärts zu verschieben und die Unmöglichkeit, sich selbst loszuwerden. . . . Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino." [1])

[1]) a. a. O. S. 36. Unwillkürlich schweift hier die Erinnerung zu einem quälend grüblerischen, echten religiösen Metaphysiker unserer Zeit: O. Weininger. Zu dem hier berührten Geheimnis der Individuation vgl. auch die tiefsinnigen Variationen der Seite 178 von Heims „Glaubensgewißheit" über das Thema: „Die Ursetzung des Schicksals liegt außer der Zeit. Sie ist in jedem Punkt der zeitlichen Entwicklung gleich gegenwärtig. (An einer überzeitlichen Setzung, die auf den Zeitstrom projiziert ist, haben alle Elemente des Zeitstroms gleichen Anteil.) Die Urentscheidung fällt in jedem Augenblick.

Von hier aus fordert nun Heim auch für die Spenglersche Kulturbetrachtung die letzte Synthese: Auch für sie muß „zum Außenbild das Innenbild hinzutreten. Dieses schließt sich nur dann auf, wenn die Zeitrichtung des Weltgeschehens nicht nur in ihrer tragischen Nichtumkehrbarkeit gefühlt, sondern auch auf die ebenso unverrückbar gegebene eigene Existenz bezogen, also als persönliches Innenschicksal in seinem tiefen Sinn visionär erfaßt wird. Für diesen Aspekt schließt sich dann das, was die Morphologie der Weltgeschichte in einzelne voneinander unabhängige Kulturperioden zerlegt, wieder zu einem Organismus zusammen, dessen Seele Gott ist, in dem darum jedes Glied im Lebenszusammenhang des Ganzen seinen notwendigen Sinn hat. Von diesem Standpunkt aus gesehen hat also Hegel gegen Spengler wieder Recht, wenn er glaubt, im Geist könne nichts verloren gehen, auch das Untergegangene bleibe ewig in ihm aufgehoben. . . . In einem wachsenden Organismus gibt es keinen absoluten Untergang. . . . Erst wenn wir diese letzte Konsequenz ziehen, ist die lähmende Wirkung überwunden, die der Gedanke an den Untergang des Abendlandes ausübt. Was von außen wie eine sinnlose Aufeinanderfolge aufblühender und verwelkender Vegetationen erscheint, das ist dann von innen gesehen eine zusammenhängende Kette von Schöpfungsakten Gottes" (a. a. O. S. 37, 38).

An dieser höchsten von der bisherigen Spenglerkritik erreichten Stelle ist sehr lehrreich eine Korrektur des Spenglerschen Gedankenbaues zu beobachten, mit der sein eigentlichster Sinn der Kritik wieder zu entgleiten droht. Dies wird an dem jüngsten Aufsatz Heims.[1]) vielleicht seinem bedeutendsten, noch klarer — weil hier

. . . An dieser überzeitlichen Setzung habe ich aber selbst unmittelbaren Anteil. Denn auch mein Ich und der jetzige Augenblick, in welchem ich meine Entscheidung treffen muß, stammt aus derselben überzeitlichen Quelle. . . . In jedem Wollen nehm ich teil an dem überkausalen Schöpfungsakt, in welchem eine Ordnung der Dinge aus einer Fülle anderer Möglichkeiten auserkoren wird." [1]) „Gedanken eines Theologen zu Einsteins Relativitätslehre." Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XXIX, S. 330. Hier ist die merkwürdige Tatsache zu buchen, daß der geisteswissenschaftlich bedeutendste Beitrag zu der allgemeinen — (nur mit dieser haben wir uns hier selbstredend zu beschäftigen) — Einsteinliteratur von einem Theologen stammt. Einstein, der wohl am richtigsten nicht eigentlich als Mathematiker, sondern als einer der genialsten schöpferischen (die mathematischen Hilfsmittel ebenso genial beherrschender) Erschauer und Neuordner mathematisch-physikalischer Prinzipien- und Theorienbildung zu bezeichnen ist, ist selber philosophisch ganz uninteressiert, woraus er nie ein Hehl gemacht hat. Andrerseits wuchert bekanntermaßen in der allgemeineren Einsteinliteratur der philosophische Dilettantismus grauenhaft. Wie Leuchttürme über der Flut stehen hier überragend die philosophischen Meisterschriften von M. Geiger (Halle 1921) und vor allem E. Cassirer (Berlin 1921). Wenn wir

jene Korrektur (das ins Metaphysische überhöhte Gleichgewicht der beiden Weltaspekte durch die Überordnung eines von ihnen zu ersetzen) fast vermieden ist, bezw. doch die Möglichkeit ihrer Vermeidung wenigstens aufleuchtet. Heim richtet hier seine naturphilosophischen, erkenntnistheoretischen und logischen Erwägungen, die schon in seinem Jugendwerk wurzeln und dann in einzelnen Kapiteln der „Glaubensgewißheit" durch die Einbeziehung der Einsteinschen Relativitätslehre vertieft wurden, nun noch einmal auf Einsteins allgemeine Relativitätstheorie und zugleich auch in sehr eigenartiger, geistreicher Weise — die mit falscher Analogisierung nicht das mindeste zu tun hat — auf Spenglers Kulturlehre. Er setzt Spenglers „kopernikanisches Programm" (der „Befreiung der Geschichtsbetrachtung vom perspektivischen Punkt, vom zufälligen Standort des menschlichen Betrachters") in Parallele zu der (galileischen) „Neuorientierung der Astronomie und Physik, die zum klassischen Relativitätsprinzip geführt hat". In Anbetracht der „Relativität aller kulturellen Wertzentren" löst die neue Geschichtsauffassung „darum die Geschichte in eine Reihe gleichberechtigter Kulturperioden auf, deren jede ihr eigenes Wertzentrum und darum auch ihr eigenes Seelenbild und Weltbild hat." [1])

---

ihnen hier ergänzend Heims Aufsatz zur Seite stellen, so geschieht es wegen seiner tiefen Auffassung der geisteswissenschaftlichen Bedeutung und Auswirkung jener Theorie. Die Eigenart seiner theologischen Einstellung auf die wir oben zurückkommen, beeinträchtigt weder Richtigkeit noch Schärfe seines Urteils, so fremdartig es für die Naturwissenschaft auch klingen mag. — Diese so schwer übersteigbare Mauer der verschiedenen Begabung zeigte sich als prinzipieller Uebelstand schon bei der wissenschaftlichen und philosophischen Spenglerkritik, wenn immer erst das Urteil des „Kollegen von der anderen Fakultät" noch abzuwarten blieb. Erklärt sich doch selbst Troeltsch für mathematisch urteilslos, indes die meisten Mathematiker und Physiker sich geisteswissenschaftlichen Inhalten gegenüber infantil erweisen. Dieses Verhältnis, mit der steigenden Differenzierung der Kultur entschuldigt, ist jedoch nur in dem persönlichen Mangel der Veranlagung begründet. Die Gesamteinstellung Newtons, Pascals, Leibniz' ist im prinzipiellen Sinn jedem universal Begabten auch noch heute möglich, wenn ihm nur auf seinem schweren Weg zu systematischer Ganzheit ähnlich gerichtete, bedeutende Vertreter jeder Wissenschaft entgegenkämen. Das Fehlen dieser letzteren erklärt die Forderung der Jugend nach „Revolution der Wissenschaft" (Krieck, E. v. Kahler), die den Fakultätskastengeist zu verachten gelernt hat. Sie erklärt Auswüchse der Spenglerkritik wie der Spenglerschen Wirkung, ohne doch schon Korrektur herbeizuführen.

[1]) a. a. O. S. 335: „Was uns in diesem Zusammenhang interessiert, ist aber nicht die allbekannte, vielumstrittene Durchführung dieses Programms der Geschichtsphilosophie, die Spengler versucht hat, sondern die Tatsache, daß er diese geschichtsphilosophische Neuorientierung in Zusammenhang mit Kopernikus bringt, also mit dem ersten Stadium des physikalischen Relativierungsprozesses, mit dem Uebergang von Ptolemäus zu Kopernikus, Galilei und Newton. Obwohl Spengler die Einsteinsche Theorie natürlich kennt und erwähnt, zieht er doch

Damit aber ist (um im Vergleich zu bleiben) Spengler nur bis an die Grenze von Newtons, nicht bis an die von Einsteins Relativitätsprinzip gegangen. „Die Relativierung der Grundbegriffe ist auch bei Spengler noch nicht zu Ende geführt. Es sind noch einige absolute Maßstäbe stehen geblieben, die es möglich machen, trotz der Verschiebbarkeit des Orientierungspunkts doch noch ein objektives und allgemeingültiges Gesamtbild des Weltlaufs zu gewinnen: Zunächst liegt die Zeitstrecke objektiv fest, der unerbittlich immer im gleichen Tempo in einer Richtung vorwärtsdrängende Gang der Zeit. Diese Zeitstrecke trägt die Kulturen, die nacheinander auftreten. Jede derselben hat ihre Dauer, die ihr zugemessene Zeit. Die Kulturen haben ihr Kindheitsstadium, ihre Lebenshöhe und ihre winterliche Erstarrungsperiode. Alle diese Aussagen sind unabhängig vom zufälligen Standort des Beobachters, von der ‚Wahl des Koordinatensystems'. . . . Daß das Seelenerlebnis der jeweiligen Kultur auf einem gewissen Höhepunkt jung, stark und von höchster Intensität ist, daß es dann im späteren Stadium der Zivilisation schwach, herbstlich und greisenhaft wird, auch das sind absolute Aussagen, die von der Wahl des Standorts unabhängig sind. Dadurch wird es möglich, losgelöst von aller Perspektive die Aufeinanderfolge der aufblühenden und verwelkenden Kulturen als objektives Schauspiel zu genießen und absolute Werturteile zu fällen über die Stärke und Reinheit, mit der der Lebensstil einer Kultur in irgendeiner wissenschaftlichen, politischen oder künstlerischen Kraftleistung zum Ausdruck kommt" (S. 336).

Wie aber nun, wenn die Relativierung „in das zweite Stadium eintritt und auch dieser konsequentere Relativismus auf die zentraleren Forschungsgebiete übertragen wird?"[1]) — „Die ganze

keine Verbindungslinie zwischen dem Einsteinschen Relativitätsprinzip und seiner Morphologie der Weltgeschichte (in der die Verschiebung des Geschichtsbildes zu einem gewissen Abschluß gekommen ist), sondern greift, wo er eine Parallele sucht, auf die kopernikanische Umwälzung zurück. Damit hat Spengler, natürlich ohne es zu beabsichtigen, die Grenze an gedeutet, die sein geschichtsphilosophischer Relativismus nie überschreitet."

[1]) Ebenda, S. 341: „Schauen wir von Einstein aus rückwärts, so haben wir den Eindruck, daß hier ein Ziel erreicht ist, dem die Naturwissenschaft seit dem Zusammenbruch des ptolemäischen Weltbildes in stetigem Fortschritt zustrebte. Bei Ptolemäus war der ruhende Weltmittelpunkt und mit ihm alle räumlichen und zeitlichen Urmaßstäbe absolut gegeben. Bei Newton liegen nur noch diese Urmaßstäbe und damit die Grundlagen der Geschwindigkeits- und Kraftberechnung objektiv fest. Der ruhende Mittelpunkt ist vom Standpunkt des Beobachters abhängig geworden. Bei Einstein sind auch die raumzeitlichen Urmaße, diese letzten Ueberreste des ptolemäischen Weltbildes, zu Funktionen des Bezugskörpers geworden. Als objektiver, vom Beobachter unabhängiger

Wirklichkeit verwandelt sich in ein Kontinuum von Aspekten, die von stetig wechselnden Beobachtungsposten aus gewonnen werden. Damit aber gerät — das ist die philosophische Bedeutung dieser physikalischen Erkenntnis — der ganze bisherige Begriff des objektiven Gegenstandes ins Schwanken. . . . Dieser der perspektivischen Einstellung gegenüber neutrale Gegenstand existiert jetzt nicht mehr. Er besteht nur noch in einer abstrakten Formel, in einem Inbegriff von möglichen Gesamtbildern, deren jedes einer bestimmten perspektivischen Einstellung entspricht, in einem mathematisch formulierbaren Verhältnis zwischen verschiedenen möglichen Aspekten. . . . Sobald mit dem Zeitmaß vollends die letzten Maßstäbe der Wirklichkeitsbeschreibung ihre Konstanz verloren haben, ist überhaupt kein anschauliches Bild des Weltprozesses mehr denkbar, das dem perspektivischen Standpunkt gegenüber neutral wäre." — Damit aber taucht bedeutungsvoll wieder der andere Pol auf: „Das erkennende Ich, das die Wirklichkeit von einem bestimmten Standort aus betrachtet, gehört als zweiter konstituierender Faktor notwendig mit zur Wirklichkeit." Und „hinter dem erkennenden Beobachter steht ja immer das wollende und wertende Ich. Dieses läßt sich vom erkennenden Subjekt immer nur durch eine Abstraktion loslösen". Mit dem erkennenden Subjekt ist also „auch die wollende und wertende Persönlichkeit, also die Seele, in ihre weltkonstituierende Stellung eingesetzt. . . . Der perspektivische Standpunkt des Bewußtseins ist nicht ein trübendes Medium, das als Fehlerquelle ausgeschaltet werden müßte, sondern ein Koeffizient der Wirklichkeit, der die Grundlage aller Berechnungen bilden muß. Schalten wir diesen Koeffizienten aus, so ist überhaupt keine Wirklichkeit mehr vorhanden. Seelentum und Naturbild gehören unzertrennlich zusammen. Nur solange uns noch das Phantom eines neutralen, der Perspektive entrückten Gegenstandes irreführt, erscheint uns ein von der Subjektivität mitbedingtes Weltbild wissenschaftlich minderwertig. Wenn dieser falsche Begriff der Objektivität überwunden ist, ist der vom Seelentum getragene Kosmos die letzte Realität, die uns gegeben ist, in die wir mit unserer Forschung immer tiefer eindringen müssen" (S. 345).

Die Anwendung dieser tiefsinnigen Rückschau und Selbsterkenntnis des wechselbedingten Subjekt-Objekts auf die Lehre Spenglers folgt unmittelbar: „Damit hat sich herausgestellt, daß die Spenglersche

Rest sind nur noch mathematische Formeln zurückgeblieben, die das gegenseitige Verhältnis der unendlich vielen möglichen Orientierungssysteme ausdrücken und es möglich machen, diese ineinander umzurechnen."

Idee eines von jeder perspektivischen Einstellung unabhängigen Gesamtbildes der Geschichte, von dem aus dann eine an einem absoluten Weltziel orientierte Geschichtsauffassung als befangen entwertet wird, eine Unmöglichkeit ist. Sobald der anschauende Geist mit seiner perspektivischen Orientierung ausgeschaltet ist, verschwindet auch der Gegenstand. Es kommt kein anschauliches Bild der Weltentwicklung mehr zustande. Ohne Perspektive ist es unmöglich, Kulturen als aufeinanderfolgende Zeitabschnitte zu betrachten und kulturelle Kraftentfaltungen festzustellen, die wie eine Kurve anwachsen, ihren Höhepunkt erreichen und dann wieder abnehmen. Der betrachtende Geist mit seinen raumzeitlichen Maßstäben und seiner Wertorientierung ist eine notwendige Bedingung für das Zustandekommen irgendeines Geschichtsbilds." — Und wie kommt es zu der „Wahl des Standorts, der für die Gestaltung des Gesamtbilds von entscheidender Bedeutung ist? Solange wir noch in der alten Vorstellung eines perspektivisch neutralen Erkenntnisgegenstandes befangen sind, erscheint die Bestimmung des Standorts als willkürliche Auswahl aus einer unendlichen Reihe von Möglichkeiten. Sobald aber jener falsche Begriff der Objektivität überwunden ist, wird uns sofort deutlich: einen solchen neutralen Standpunkt, von dem aus wir wählen könnten, gibt es ja gar nicht. Um wählen zu können, um im Geist eine ‚Transformation', eine Verschiebung des Ruhepunktes vornehmen zu können, muß uns immer schon ein ganz bestimmter Standort als Ausgangspunkt der Standpunktsveränderung gegeben sein. . . . Dieses Vorfinden eines ‚primären Koordinatensystems' als Grundlage der Weltorientierung ist ein Urerlebnis, das das letzte Welträtsel in sich birgt." [1])

Jetzt endlich, nach der letzten harten Probe, auf die wir die Geduld des geneigten Lesers stellen mußten, haben wir die nötigen Prämissen alle in der Hand für unsere kritische Konklusion. Wir

[1]) Ebenda, S. 347: „Die Physik kann nur die Irrationalität des Urdatums feststellen. Und doch kann unser Denken mit seiner Warumfrage bei diesem Urdatum nicht haltmachen. So führt das Nachdenken über die letzten Voraussetzungen der Physik auf einen Weltgrund, der das geschlossene raumzeitliche Kontinuum trägt, in dem die Ursetzungen wurzeln, die alles andere erst möglich machen. Die Relativierung der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe schließt uns also ein neues Verständnis auf für Empfänge aus der Sphäre des Absoluten, für die schlechthinige Abhängigkeit der ganzen Bewußtseinswirklichkeit von Gott. Man könnte darum vom naturwissenschaftlichen Relativismus, der in einer langen Entwicklung von Ptolemäus bis Einstein die absoluten Fundamente des alten Weltbilds stückweise abgetragen hat, dasselbe sagen, was der Naturforscher Bacon von der Philosophie überhaupt gesagt hat: Philosophia obiter delibata deducit a Deo, penitus exhausta reducit ad Deum."

brauchen nur die letzten Argumente rückwärts zu durchlaufen, um in ihrer Anwendung auf Spengler auch die Lösung unserer Frage vor Augen zu haben. Der Gedankengang Heims mündete ein zweites Mal ins Religiöse und erinnerte mit diesem Ausgang unwillkürlich auch an das Schlußresultat der Einsteinstudien von Geiger[1]) und Cassirer,[2]) die ihrerseits aus der vollendeten Relativierung des naturwissenschaftlichen Weltbildes nur desto tiefere formale Bindungen zurückgewannen: das reine Gesetz (Geiger, S. 46) und die „echte Systemform der Natur und ihrer Gesetze" (Cassirer, S. 73) als den (unbewußten) letzten Zielpunkt auch jenes relativierenden Versuches. Und doch wäre es ganz falsch, das Resultat dieser erkenntnistheoretischen und logischen Fundamentierung der Einsteinschen Theorie mit jener religiösen Ausdeutung aus der „Sphäre des Absoluten" durch Heim gleichzusetzen! Dieser letztern ist erst die metaphysische Auswertung parallel; aber für diese ist das naturwissenschaftliche (mathematisch-physikalische) Weltbild doch nur die künstliche und einseitige Konstruktion einer Erkenntnisform allein. Neben ihr stehen die ganz andersartigen „organischen" und „geschichtlichen" Formungen, und erst auf der Korrelation von ihnen allen ruht das wirklich metaphysische Substrat „Natur" auf, das dann, als in gleicher Höhe, mit dem religiösen selbst vergleichbar wird. Der Fehler (oder die Gefahr) Heims ist, daß er nur dieses Stückwerk des bloß physikalischen Weltbildes kennt und diesem die religiös-metaphysische Überhöhung der Geschichtsformung (durch die Schicksalskategorie) entgegenstellt. In Wirklichkeit ist der letzte metaphysische Halt, der dem religiösen durchaus ebenbürtig, ja nur eine andere Form desselben ist, aus dem lebendigen Substrat der Gesamtnaturformung gleichfalls zu gewinnen.

Diese „Kompetenzverschiebung" tritt nun bei der Heimschen Beurteilung Spenglers eigentümlich klar hervor: Er setzt (in der Broschüre) Spenglers Gesamtgeschichtsbetrachtung, als dem „objektiven" Bild, die religiöse „Innenansicht" gegenüber, die, subjektiv orientiert, in Gott das Schicksalszentrum selbst als unerschütterlichen Halt erfaßt. Andererseits jedoch sieht er (in seinem Zeitschriftaufsatz) in Spenglers Geschichtsbild sehr richtig die absoluten Grenzen der Relativierung — die ihn zu dem treffenden Vergleich veranlassen, daß Spengler nur bis Newtons, nicht bis Einsteins Relativitätsgrenze gegangen sei. Es sind dies die „vom

[1]) Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie, Halle 1921. [2]) Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, Erkenntnistheoretische Betrachtungen, Berlin 1921.

Standort unabhängig" postulierten Maße des Kulturverlaufs: Tempo und Dauer des Kulturaufstiegs und -Untergangs, Stärke und Reinheit der in diesem reifenden Prozeß zunehmenden, gipfelnden und wieder vergehenden Kulturintensität. Mit einem untrüglichen Feingefühl hat HEIM hier in der Tat genau den Punkt getroffen, an dem Spengler dem Programm der „perspektivelosen" Geschichtsansicht untreu wird, das er selbst aufgestellt hat („ . . . wie die Gipfelreihe eines Gebirges am Horizont, als ob man selbst gar nicht zu ihr gehörte . . ."). Das Extrem dieses Programms ist, wie HEIM nachweist (und wie auch schon HAERING seinerseits betont hat), erkenntnistheoretisch unmöglich. Der wertorientiert betrachtende Geist ist notwendige Voraussetzung der Kulturerfassung überhaupt. — Aber ist denn Spenglers Werk dieser Unmöglichkeit verfallen? Hat nicht HEIM (vgl. unsere Anm. S. 136) gerade selbst „die Grenze angedeutet, die sein geschichtsphilosophischer Relativismus nie überschreitet"? Warum ist denn Spengler nur „bis Newton" und nicht „bis Einstein" gegangen und hat (vielleicht unbewußt) doch „absolute Kulturmaße" aufgestellt und angewendet? Ist seine extrem relativistische Theorie von HEIM exakt verstanden, so muß diese ihre Darstellung unrichtig oder unzulänglich sein und Spenglers Leistung selbst aus viel gesicherteren und lebenswahreren Tiefen unbewußt emporgestiegen sein — ein Fall, der jedem geistesgeschichtlich Bewanderten von den verschiedensten Beispielen her vertraut sein wird.

Auch Spengler würde so zu jenem Typus zählen, dessen Leistung tiefer ist als seine eigene Theorie, da er nachtwandlerisch bei jener „Newtonschen" Grenze schon innehielt — und zwar nicht im Bewußtsein, hier bei einem vorläufigen Stadium der Theorienbildung notgedrungen zu verharren, das ein künftiger geschichtsphilosophischer „Einstein" noch zu überschreiten hätte, sondern in der Empfindung von der hier drohenden Sinnwidrigkeit des jenem anologen Standpunkts. Gerade HEIMs letzte Erkenntnisse (von der Unzertrennlichkeit von „Seelentum und Naturbild", von dem „vom Seelentum getragenen Kosmos" als letzter gegebener Realität, „in die wir mit unserer Forschung immer tiefer eindringen müssen") hat Spengler nicht nur ausgesprochen, sondern, was viel mehr ist, nicht mit seiner Theorie, sondern mit seiner schöpferischen Leistung selbst bestätigt, deren Wesen und innerste Kraft, wie nachzuweisen ist, eben in jener von HEIM formulierten Wechselwirkung und Wechselbedingtheit wurzelt und aus ihren tiefgeheimen Quellen sich ernährt. Mit anderen Worten, Spenglers Werk in seinem besten Kern er-

wächst, jenseit der Widersprüche seiner Theorien, letzten Grundes aus einer Metaphysik, die HEIM niemals bezweifelt, doch in ihrer Tragweite noch unterschätzt hat.

IV.

Zum viertenmal stehen wir so vor jener Frage, vor der jedesmal der Umkreis unserer Wanderung auf höherem Niveau wieder geendigt hat, und der wir auf der wissenschaftlichen, der philosophischen, der theologischen Stufe unseres Läuterungsberges nacheinander immer schärfer und kritischer nachgegangen sind. Der letzte Rest der Geduld unserer Leser wird erschöpft sein, wenn sich nicht endlich die Antwort findet. — Doch sie ist auch schon bereit; sie folgt aus der Beantwortung der Einwände HEIMs gegen Spengler selbst.

Es wird hier darauf ankommen, die Absolutheit, die HEIM unter der relativistischen Geschichtseinstellung aufgespürt hat, richtig und in ihrer ganzen Tiefe zu bestimmen. Was HEIM auf dem Umweg über die Sinnwidrigkeit des extremen Geschichtsrelativismus aus der religiösen Sphäre neu zurückgewinnt: den schicksalshaft-göttlichen Halt als Urerlebnis der tatsächlichen Irrationalität, dies ruht gerade auf dem Grunde der Spenglerschen Konzeption des Kulturablaufs (und wird hier von Heim als „absoluter Maßstab" mitempfunden); eben dies ruht in der zeitlichen Weltlebensauffassung selbst mitten inne als das tragende, beharrende göttliche Zentrum, das hier seine Kraft nicht religiöserseits zu Lehen trägt, sondern geschlossen in der absoluten Sphäre des Abstrakten in sich kreist als Sinn und Inhalt der Bewegung. Eine Metaphysik der Zeit scheint damit aufzudämmern, die aus der Flucht des Werdens und Vergehens selbst den Klang der Ewigkeit heraushört und so die Notwendigkeit des Werdens und Vergehens gleichmäßig begreift, ja eben im Gesetz der Reife und ihres Vorüberwandelns den geheimsten Sinn des Seins rechtfertigend erlebt. (Als „Ruhe auf der Flucht" — quies in fuga, um ein schönes musikalisches Wortspiel A. SCHAEFFERS aufzugreifen — freilich in dem tieferen Sinn, der die erlösende und heiligende Ruhe auf der Flucht schon im Gesetz des Flüchtens und Vorüberreifens selbst unmittelbar erfüllt erlebt und diese Flucht des Seins darum bejahen und ertragen kann, versöhnt auch mit der äußerlich unmöglichen, doch innerlich zurückgewonnenen Erfüllbarkeit der tiefsten, wehmütigsten Bitte aller Kreatur: „Verweile doch, du bist so schön. . . .")

Gerade die zwei Seiten, die HEIM unterscheidet und tiefsinnig auseinanderhält, um ihre Spannung durch die Überordnung seines

religiösen „Innenbildes" auszugleichen, gerade diese beiden Seiten wären hier (wie in jeder wirklich bedeutenden Metaphysik) in ihrer Wechselbedingtheit unlöslich eng verknüpft und so das Absolute eben in die Spannung ihres Mit- und Ineinanderseins hereingenommen, um hier den Halt aufzurichten, den die religiöse Formung aus dem Reich des Göttlichen empfängt. Das ist der letzte Untergrund der „absoluten Maßstäbe" der Spenglerschen Kulturbetrachtung, die Heim der Spenglerschen Relativität als Widerspruch entgegenhält, und die vielmehr die Widersprüche aufzulösen helfen können, die jede nicht tief genug reichende Auffassung in diesem metaphysischen Geschichtsbild wahrzunehmen glaubt. Als schicksalsgläubig sucht Heim Spengler zu begreifen, doch selbst er sieht von dem religiösen Standpunkt aus die metaphysische Gestalt dieses Schicksalsgedankens nicht in ihrer reinen Eigenform. So tritt er aus dem Gleichgewicht und Mittelpunkt der Wechselbedingtheit (der eigentlichen metaphysischen Heimat) wieder heraus: Das Schicksalszentrum liegt für jede Religion in Gott, indes diese Metaphysik das Zentrum im Schicksalsgeschehen faßt und hier die Relativität selbst in das Absolute (in den Sinn dieses Geschehens) aufhebt.

Eigentümlich wiederholt sich hier jene Verschiedenheit der Aufstiegswege, die wir früher schon im Grenzbezirk des Wissenschaftlichen und Metaphysischen zu beobachten hatten und die nun gesteigert zu dem Gegensatz der religiösen und der metaphysischen Einstellung abermals hervortritt. Die Schicksalskategorie, die dauernd als immanente Erfüllungsform nur auf dem zentral ansteigenden Weg der Metaphysik zu behaupten ist, wird so bei Heim zu einer freilich unendlich vergeistigten Analogie jenes „biologischen" Mißverständnisses. Er sieht im Metaphysischen notwendig die Einseitigkeit des „Objektiven", dem er darum eine Kierkegaardsche „Subjektivität" ergänzend überordnen will, indes gerade doch der eigentlichste Wert des metaphysischen Erlebens (und sein Weg zum Absoluten) die vollkommene, gleichmäßige Verflochtenheit von Objektivität und Subjektivität voraussetzt — im Weltbild des notwendig vorüberwandelnden Daseins, des „vom Seelentum getragenen Kosmos", wie im Schicksalserlebnis seines in der Flucht sich ewig erfüllenden, ewig beharrenden Sinnes. Und ganz dieselbe Ursache führt auch zu dem echt religiösen Vorwurf Heims gegen Spenglers geschichtsphilosophische „Neutralität Gott gegenüber", die praktisch der Verneinung Gottes gleichkomme. Religiös gesehen ist diese Stellung in der Tat unhaltbar; metaphysisch unterbaut bleibt sie widerspruchslos und unangreifbar: Die Umsetzung der allgemeinen

höchsten Kulturformen ineinander macht den Wandel, den Aufstieg und das Verblühen jeder einzelnen (einschließlich auch der Religion) verständlich, ohne daß der Inhalt dieser Formen irgend preisgegeben werden müßte — ein Gedanke, der uns noch in anderem Zusammenhang begegnen wird.

Vielleicht noch anschaulicher als an den abstrakten Formulierungen Heims würde sich die gleiche Durchführung an den einfacheren Unterscheidungen Grützmachers (a. a. O. S. 331 u. f.) gestalten, der ja auch in jener „festen Position das Wertvollste des Spenglerschen Buches" gesehen hat und — ähnlich Scholzs Hervorhebung der „rythmischen" und der „monadologischen Struktur" der weltgeschichtlichen Kulturen — seine „pluralistische Kulturtypik" schon richtig neben die „monistische Identität der Kulturformen und Gesetze" gestellt hat. (Vgl. S. 127.) Die „feste Position", die dort als paradoxes Resultat dem Skeptiker wie dem Propheten zugestanden werden mußte und in ihrem Widerspruch „zu der metaphysischen Lösung empordrängte", findet hier die gesuchte Erklärung, wenn jene pluralistische „Typik" und „Identität" der Kulturformen Ausdruck einer noch tieferen Auffassung des Daseins überhaupt sind, in der beide Pole des sich hier ausspannenden äußersten Gegensatzes (des „Außereinander" wie des „Nacheinander") doch die Wage schwebend im genauen Gleichgewicht erhalten — wenn mit andern Worten in dem Werk Spenglers[1]) als der Erzeugungsgrund all seiner Aufstellungen eine einheitlich umfassende Metaphysik des Reifens nachzuweisen wäre, die „Gewordenes und Werdendes" und damit Werden und Vergehen als Urform des Seins in ihrem ewigen Gehalt begriffe. Dann nämlich würde die „Kultur", als reifste, reichste der faßbaren Daseinsformen, eben im Vergehenmüssen auch des Menschlichen (wie jedes Einzelmenschenlebens) nur die Urform seines Seins selbst offenbaren, die den heiligen Bogen der Reife als das innerlich notwendige Gesetz über jegliches Dasein segnend ausspannt und das Menschliche als höchste Frucht des mütterlichen Erdgeheimnisses, aufbrechend, blühend und verwelkend, bis zum tiefsten Grund mit dem Sinn der Totalität erfüllen kann. Die Gewalt des visionären Blickes, der hier die menschlichen Ordnungen durchdringt und seine ganze Kraft begreifenden Erschauens auf den absteigenden Bogen des Vergehens wirft, wäre dann auf die unantastbare Ganzheit des Ewigen gegründet, dessen

[1]) Das sich mit tiefem Recht der religiösen Form des Goetheschen Motto bedienen kann (in dem fast jedes Wort von unerschöpflicher Bedeutungsfülle ist): „Wenn im Unendlichen dasselbe sich wiederholend ewig fließt . . ."

Durchbruch in die Zeit sich in dem „tragischen Prozeß", und in der Verkettung von Daseinsflüchtigkeit und Seinsbehauptung, von Zwiespältigkeit und Formgebundenheit der in sich isolierten Individuation auch in dem Bereich des Kulturellen kundtut.

Hiermit sei — freilich nur kurz zusammengedrängt — wenigstens angedeutet, was sich aus den letzten, weitreichenden Einsichten der theologischen Kritik für Spenglers metaphysische Ansätze und Ausblicke noch gewinnen ließe. Dem Nachweis und der kritischen Untersuchung dieser Spenglerschen „apokryphen" Metaphysik wird unsere systematische Studie mit aller nur zu wünschenden Ausführlichkeit obliegen, und wir müssen daher den willkommenen Chor kritischer Spötter erst auf sie verweisen. Schon hier aber muß einem Einwand begegnet werden, der die ganze Frage auf ein unrichtiges Geleise zu schieben droht. Dies ist der oft gehörte Vorwurf,[1]) daß in Spengler nur hineingedeutet oder aus verschwindenden Ansätzen willkürlich entwickelt werde, was er selbst in Wirklichkeit nicht ausgesprochen und nicht ausgestaltet habe. Auf diesen prinzipiellen Einwand ist zu antworten, daß überall, wo auf metaphysischen Fundamenten weitgespannte kulturanschauliche Konstruktionen und geschichtsphilosophische Bauten sich erheben, die Grenze der „metaphysischen Andeutung" durchaus fließend bleibt. Wir haben früher, in der wissenschaftlichen wie in der philosophischen Sphäre, schon auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die dem metaphysischen Verhalten bei der doch notwendig rationalisierenden und begrifflichen Ausgestaltung seiner Inhalte erwachsen müssen. Der Grad ihrer Überwindung wird von der logischen und systematischen Geschicklichkeit und Schulung jedes Metaphysikers abhängen. Doch dies bleibt eine gleichsam interne Frage seiner eigenen Philosophie, mit der sich erst die tiefere „Struktur"-Kritik zu

[1]) Vgl. z. B. den treffenden Anfang von Walters Aufsatz „Für und Wider zum Fall Spengler" (Kirchl. Anz. f. Württbg. XXX. Nr. 17): „Einem Werke gegenüber, das so stark mit inneren Widersprüchen behaftet ist, ist eine doppelte Einstellung möglich. Entweder man fühlt sich als Versteher und sieht in ihm einen Helfer für den eigenen Standpunkt. Man braucht dann zwar seine Unzulänglichkeiten nicht zu verschweigen, aber man stellt sie doch in den Hintergrund, betont die andere Seite, die bei Sp. ja immer auch da ist. Denn Sp. ist Skeptiker und Dogmatiker, Philosoph und Prophet, Gelehrter und Politiker, homo atheissimus und theissimus. Es ist nicht schwer, hier Vordergrund und Hintergrund beliebig miteinander zu vertauschen. Oder aber — Sp. wird sich darüber nicht beklagen dürfen — man geht den Hauptlinien nach, nicht den angedeuteten Seiten und Querlinien, hält sich nicht an das, was in dem Buch noch als Möglichkeit steckt, sondern an das, was darin Wirklichkeit geworden ist: die Haltung wird weniger verstehend, weniger liebevoll, vielleicht auch weniger geistvoll sein, aber das Urteil wird an Klarheit dabei nur gewinnen."

beschäftigen haben wird,[1]) die von der Zukunft zu erwarten ist. Die begriffliche, logische Ausgestaltung der metaphysischen Konzeption kann unvollkommen und kaum angefangen sein und doch kann die Tiefe derselben ihren seltenen Wert behaupten. Auf den Grad der logischen Vollendung richtet sich jene interne Frage der fachphilosophischen Kritik. Doch auch unabhängig hiervon kann die Frage nach dem Wert in jenem weiteren Sinn exakt kritisch erwogen werden und ihre Beantwortung stillt ein noch allgemeineres und menschlich tieferes Bedürfnis der fragenden Leser, die die Allgemeinbedeutung und den Zeitwert eines Werkes (in dem hohen Sinn dieses Begriffes) instinktiv empfinden und einschätzen. So kann dieser letztere lebendig werden, noch bevor das letztzuständige Fachurteil ausgesprochen ist, das — in dem Fall der „inneren Richtigkeit" der Konzeption — auf seinem Umweg und trotz aller Korrekturen, letzten Endes jenen wirklich lebendigen Zeitwert zu bestätigen und zu erklären haben wird.

So fassen wir von einem letzten Standpunkt aus ergänzend die schon mehrfach angesponnenen Gedankenfäden (aus dem allgemeinen, aus dem wissenschaftlichen und aus dem philosophischen Teil) noch einmal zu derjenigen Schlußbeurteilung zusammen, die auch hier in dieser Schrift, noch ohne Eingehen auf die systematische Kritik, schon möglich ist, weil eben hier die Richtungslinien der verschiedenen Betrachtungsarten in jenem „zentralen Schwerpunkt" konvergieren, der uns das Geheimnis der Spenglerschen Stärke und außergewöhnlichen Zeitwirkung zu enthalten scheint. Denn um zugleich die Unterscheidung unseres Vorwortes aufzunehmen, die erst hier völlig verständlich wird — so fügt sich in der Tat vor jenem letzten, metaphysisch aufgefaßten Untergrund der Spenglerschen Stellung die Frage nach der Form und nach dem Inhalt der Kulturbewußtwerdung der Gegenwart besonders lehrreich ineinander:

[1]) Demgemäß wird auch unsere Studie zeigen, wo und inwiefern die systematischen Mängel des Spenglerschen Gedankenbaues seine angreifbare Position bedingen; wie vor allem auch die Starrheit seiner Zukunftsprophetie in ganz bestimmten, nicht genügend beherrschten Konstanzprinzipien ihren Grund hat; inwieweit endlich die fragliche Beherrschung dieser innersten Prinzipien wieder in logischer Schwierigkeit, in metaphysischer Unsicherheit oder in anderer, erlebnismäßiger Abhängigkeit begründet ist. In Wirklichkeit hängen diese Beziehungen alle zusammen und bedingen Wert und Eigenart von Spenglers Leistung, von der eigentümlichen Verknüpfung seiner Raum- und Zeitmetaphysik an, über die vielfache Sphärenharmonie seiner Kulturindividuationen bis zu seiner ganz spezifischen Zeitwirkung und der zeitlichen Einordnung seines Werkes selbst. Doch dies erfordert ein systematisches Vorgehen, mit dem in dieser Schrift noch nicht begonnen werden kann, zumal von der bisherigen Kritik, der allgemeinen wie der wissenschaftlichen, hierzu noch nicht Stellung genommen ist.

Ein immer schärferes Herausarbeiten der Formfrage ließ auch unsere Überschau und Anordnung in den wissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Kritiken insofern erkennen, als bei der relativistisch rationalisierenden Tendenz Spenglers gerade die Formalbedingtheit seines eigentlichen inneren Haltes immer schärfer in den Brennpunkt der kritischen Untersuchung rückte, bis endlich bei Heim als letztes Resultat des Fragens nach der Form — der Inhalt sichtbar wurde, bezw. eben die Wechselbedingtheit von Inhalt und Form, wenn dies auch freilich nicht in unserm Sinn ausdrücklich zu Bewußtsein kam. Mit anderen Worten: als das letzterreichbare Erträgnis jener Form (des Werdens und Vergehens) erschien der Sinn jener Bewegung, auch in der Kultur, als das beharrende Gesetz der Reife und Erfüllung, und damit als „Inhalt" (auch in dem unbeabsichtigt tiefen Wortsinn eines Haltes in der Form). Der Inhaltsfrage wiederum, die von den einfachen Bestimmungen des I. Teils (als „Untergangsgedanke") sich allmählich bis zu dem Gesamtaspekt jener „Schicksalskategorie" vertieft hat, zu der Heim das „prophetisch-irrationale" Element vergeistigt und dann seinerseits im Religiösen endgültig verankert hat, erwächst so aus dem Zentrum des Formalen selbst die Antwort — als dessen eigener Ertrag. Auch die Kultur, als heiligstes Geschehen: als Lebensprozeß verstanden, schließt in ihrer Form den höchsten Inhalt ein; nicht in dem biologisch flachen Sinn des bloßen Blühens und Verwelkens, sondern in dem tiefen Sinn der sich vollendenden Persönlichkeit, die noch im Greis und in der Heiligkeit des Greisentums, dem Tode nahe, die Vollendung ihrer Möglichkeiten als Erfüllung segnen und bejahen kann.

Diesen Daseinsaspekt nicht nur intuitiv, anschaulich, als Empfindung des Geschichtlichen auf die Kulturen übertragen, sondern vielmehr seinen eigenen Gehalt in seiner eigenen Form verfestigt zu haben — nicht in ausgebauter Systematik, doch in unbeirrbarem Instinkt — darin scheint uns die innere Überlegenheit Spenglers wenigstens über die bisherige Kritik begründet. Weil der Inhalt seiner Lehre, der Sinn des geschichtlichen Geschehens, sich in der Form dieses (reifenden) Geschehens selbst erfüllt, ist er in der Spenglerschen Fassung vor den oberflächlichen Angriffen jeder Optimismusforderung geschützt. Jener dämonisch durchdringende Blick auf das Vergehen der Kulturen ist, jenseits von Optimismus oder Pessimismus, als Verkünder des Geheimnisses der Zeit von unbezwinglicher, elementarer Kraft. Seine Verkündigung ist Wahrheit genau insoweit, als die Bezirke der gegenwärtigen formauflösenden Zer-

fallsprozesse reichen, die der gleichen innersten Lebensnotwendigkeit entstammen wie die aufblühenden Formzusammenhänge der noch unbekannten Zukunft. Die Frage allerdings nach der Untrüglichkeit oder Wahrscheinlichkeit derartiger exakter Unterscheidungen zwischen den sich vermischenden aufsteigenden und absteigenden Formkomplexen weist in ein durch Untersuchungen noch kaum erschlossenes Gebiet. Seine Durchdringung würde manche Fehler und Voreiligkeiten Spenglers, mit ihren Gründen, verständlich machen. Doch auch unabhängig von solcher späteren kritischen Berichtigung der Grenzen und Reichweiten der getroffenen Bestimmungen beruht die Kraft seiner Gesamtschau auf die vielfältig verzweigten, einheitlich zum Niedergang sich neigenden Kulturgebilde auf seiner Einordnung in die hier betrachteten Prozesse selbst und aus diesem Verhältnis Spenglers zu der Zeit erwächst nun als die letzte Bestätigung seiner eigentümlichen Stärke seine eigene Selbstsicherheit. Denn mag er auch der Grenzen all jener Prozesse objektiv nicht sicher sein — er selbst fühlt sich an einer ganz bestimmten, späten Stelle eines großen, altgewordenen, sich lockernden und umbildenden Formzusammenhanges.

Noch einmal sehen wir so, von einer anderen Seite her, die paradoxe Verkettung von Relativität und Absolutheit sich auflösen, die (mit Recht) von der Kritik an Spenglers Werk hervorgehoben wurde. Es ist gleichsam die Außenansicht jener uns bekannten Lösung durch sein Werk, die unsere Übersicht aus der Verbindung von Gehalt und Form der metaphysischen Geschichtsanschauung zu verstehen suchte. Hier spricht sich nun das Bewußtsein seiner „festen Position" (um diesen Ausdruck Grützmachers beizubehalten) in seiner Gleichgültigkeit gegen das Paradox der Relativität aus, die der Kritik unbegreiflich ist. Daß seine Lehre selbst behauptet, nur für dieses jetzige Stadium des abendländischen Kulturablaufs zu gelten, scheint der Selbstzerstörung gleichzukommen. Doch daß in der Gegenwart dieses Stadium des Ablaufs wirklich jetzt erreicht sei, daran läßt diese Behauptung keinen Zweifel zu! Hier schlägt, wie oft bemerkt wurde, Spenglers Relativismus in den Dogmatismus um. Doch die Vertauschbarkeit der beiden ist nicht aus dem bloßen Wirrwar eines Dummkopfes zu erklären (wie die Kritiker nicht selten anzunehmen scheinen), sondern als die Widerspiegelung der zeitlichen Selbsteinordnung der Lehre, als das Gegenstück des oben dargelegten analogen Umschlags bei der Fassung ihres metaphysischen Gehalts. — Der Vorwurf der „Selbstaufhebung", der Spenglers Buch gemacht wird, ist die entsprechende Steigerung

und Fortsetzung jenes bekannten Vorwurfs gegen HEGEL, daß nach seiner Lehre kein Fortgang des philosophischen Prozesses, ja der Weltgeschichte selbst mehr möglich sei. Daß die Absurdität dieser wörtlichen Folgerung doch auch dem Philosophen selbst wohl gegenwärtig gewesen sein dürfte und eben darum, als Mißverständnis der Kritik, noch eine andere Erklärung fordere, müßte doch selbstverständlich sein. Der Widerspruch erklärt sich auch bei HEGEL aus der Selbsteinordnung in die Zeit, aus seinem Selbstbewußtsein, auf dem Scheitelbogen eines einheitlich gereiften Entwicklungszusamenhanges zu stehen, dessen Ziel „der in der Fülle seiner historischen Erscheinung sich selber wissende Mensch" ist,[1]) während in Spenglers Problem das prinzipielle Selbstbewußtsein einer späteren Zeit des „absteigenden Bogens" intuitiv zum entsprechenden Durchbruch kommt. Grenzen und Art dieses Entwicklungsbogens zu bestimmen, ist die Aufgabe der gegenwärtigen und zukünftigen Wissenschaft. Wir sind hier weit entfernt, ihn mit dem Ablauf der „abendländischen Kultur" oder ähnlichen, verfrühten Synthesen gleichzusetzen, sondern weisen nur auf den Zusammenhang und die innere Folgerichtigkeit eines sich hier durchsetzenden Prozesses hin, dessen Fortschreiten gleichsam an der Skala eines sich steigernden Relativitätsbewußtseins abgelesen werden kann.

Der wertvolle Beitrag, der sich aus dem Unterschied der Hegelschen und Spenglerschen Einstellung hier ergibt — gewissermaßen ihre „Phasendifferenz" — ist von der Kritik noch nicht eigentlich beleuchtet worden, so bedeutsam er doch für die Beurteilung Spenglers ist. Kurt LEESE, dessen Werk[2]) wir schon erwähnten, sieht ein-

---

[1]) A. BAEUMLER, „Hegels Aesthetik unter einheitl. Gesichtspunkte ausgew. u. eingeleit." München 1922. Die analoge Ausgabe von „Hegels Geschichte der Philosophie" wird dieses Jahr noch folgen. Vgl. S. 33, sowie den Schluß der ausgezeichneten Einleitung BAEUMLERS: „Es ist ein ungeheures Verdienst Hegels, dem Gedanken vom Ende der Kunst ohne Scheu ins Auge gesehen und ihn ohne Pessimismus ausgesprochen zu haben. Die Kunst löst sich nicht in Nichts auf. Der lange Weg ins Innere, den die ästhetische Entwicklung seit den Griechen zurückgelegt hat, endet bei einem tieferen Begriff des Menschen. Die klassische Skulptur stellte das Bild des Menschen auf. Die gotische Kunst entwickelt in unruhigen, dem unendlichen Gehalt nie völlig angemessenen Produkten die Seele, die endlich frei für sich, als der zum unendlichen historischen Selbstbewußtsein erwachte Mensch hervortritt."

[2]) „Die Geschichtsphilosophie Hegels", Berlin 1922. Eine Kritik der Leeseschen Darlegung (S. 92) einer „eigentümlichen Verschlungenheit einer biologisch-organischen und einer logisch-dialektischen Gedankenreihe" im Geistbegriff HEGELS (deren erstern Spengler ausschließlich fortgeführt habe), wie überhaupt der Leeseschen Deutung der Dialektik HEGELS (S. 89) ist in unseren früheren Ausführungen anläßlich HEIMS mitenthalten. Vgl. hierzu BAEUMLERS Formulierung (a. a. O. S. 33): „Ziel der Menschheit ist immer nur der konkrete Mensch,

mal (a. a. S. 105) mit tiefem Recht in dem ethisch-religiösen Moment, „das Hegel mit dem logisch-dialektischen und biologisch-organischen zu einer untrennbaren Einheit verknüpft" habe, zugleich den Wurzelboden Hegelschen Denkens — ohne doch hinzuzufügen, daß das philosophische (aus dieser Dreieinheit erwachsene) System dauernd der Religion die Metaphysik herrschend überbaue. Bei Spengler ist — soweit man hier die prinzipielle Einstellung mit dem systematischen Ausbau überhaupt vergleichen darf — von dieser Herrscherrolle der Philosophie sowenig wie von der der Religion die Rede. Die Entthronung dieser letzteren (die Heim als Irreligiosität empfunden hat und der wir den Ausgleich des Metaphysischen auch bei Spengler entgegenzuhalten versuchten) wiederholt sich hier in der Methodik seines Werks also bewußt auch für den philosophischen Bereich und droht so noch einmal von hier aus auch den letzten Halt ins Relativistische zu verflüchtigen. Hegel behauptet sich, trotz jenes Paradoxes der Geschichtsphilosophie, unangreifbar im Philosophischen. Doch wo befinden wir uns hier, wenn bei der paradoxen Selbstaufhebung der relativistisch-skeptischen Philosophie auch der geheime Halt, den uns die Selbsteinordnung in die Zeit noch darzubieten schien, auch philosophisch nicht mehr faßbar und begründbar wird?

Auch die letzte und abschließende Antwort hierauf ist wenigstens in Spuren angedeutet. Spengler unterscheidet: „Das Geheimnis der Welt erscheint nacheinander als Erkenntnisproblem, Wertproblem, Formproblem" und fühlt das letztere selbst als sein eigenes, entsprechend der vielsagenden Betonung der „Morphologie". („Alle Arten, die Welt zu begreifen, dürfen letzten Endes als Morphologie bezeichnet werden", die erst zu „Systematik" und „Physiognomik" auseinandertritt.) Die Dreiheit dieser Problemgrundformen wirkt aber nicht nur in der Aufeinanderfolge, sondern ebenso gleichzeitig in der gegenseitigen Verflechtung, in der nochmals die berührte Strukturtrilogie zum Ausdruck kommt. Dadurch, daß sich Spenglers Instinkt bedeutsam für das mittlere Gebiet, das Formproblem, entschieden hat, hat er sich auch vor dem methodologischen Forum wenigstens dem Prinzip nach auf ein letztes, in sich ruhendes Bezugssystem zurückgezogen, das in der Auflösung und Relativierung der einzelnen Kulturformen selbst beharrt: Die

---

der all diese Momente (das religiöse, ästhetische, wissenschaftliche) in sich vereinigt"; ferner die schon erwähnte auch hier wichtige Studie H. Glockners, sowie unsere Aufsätze: „Hegels Gegenwartsbedeutung" (Münch. N. Nachr. 1922 Nr. 9) und „Hegels Kulturgedanke", Juliheft 1917 des „Unsichtbaren Tempels".

Kultursystematik mit ihrem Zusammenhang der Formen unter sich vermag trotz der Relativierung der Kulturformen eine gesetzmäßig bindende Ordnung aufzurichten, deren Erkenntniserträge, insofern sie begrifflich gefaßt sind, freilich „geschichtsphilosophisch" im weitesten Sinn zu nennen wären, doch der eigentlichen Philosophie selbst nicht angehörten. In ihnen vollendete sich die hier früher schon angedeutete „Struktur"form der Daseinserfassung, und ihre höchstmögliche Erweiterung umschlösse dann das Menschliche in der Totalität seiner formalen Bildungen. Eine derartige Prinzipien- und Erscheinungslehre der Kultur würde das systematische, haltbare Fundament abgeben für die Spenglersche Forderung einer „Morphologie des Werdens aller Menschlichkeit, die auf ihrem Wege bis zu den letzten und höchsten Ideen vordringt; die Aufgabe, das Weltgefühl nicht nur der eigenen, sondern das aller Seelen zu durchdringen, in denen große Möglichkeiten überhaupt bisher erschienen und deren Verkörperung im Bereiche des Wirklichen die einzelnen Kulturen sind" — einer „Physiognomik des Weltgeschehens" als „letzter, faustischer Philosophie".

Wir sagen nicht, daß Spengler dieses Fundament schon irgend gelegt habe. Wohl aber, daß seine metaphysisch konzipierte Problemstellung ihm unbewußt entgegenkomme, wie daß umgekehrt diese Problemstellung von der Systematik einer solchen Kulturlehre entscheidendes Licht empfangen würde. Die Strukturlehre der kulturellen Mannigfaltigkeit (der Abfolge, wie des Gegeneinanderwirkens der Momente)[1]) steht in ihren systematischen Einsichten, die nach DILTHEYS tiefem Wort Entwicklung „als Struktur in Tätigkeit gedacht" begreifen, ihrerseits vor dem Geheimnis des Aufblühen- und Verwelkenmüssens, der Notwendigkeit der Reife als Grundform der Daseinswirklichkeit jedes Strukturzusammenhangs, und d. h. des Lebendigen, des Lebens selbst in seiner ganzen, unerschöpflich reichen Tiefe und furchtbaren Majestät. Die Unerbittlichkeit des „Vorbeiwandelns", des Vorübergehens und Vergehens auch der reichsten Daseinsform, der Kulturordnung höchsten Grades — eben als Lebendiges und also als Lebensprozeß begriffen — ist hier nur ein anderer Ausdruck für das innere Vollendungs- und Erfüllungsgesetz des sich verwirklichenden, strukturbedingten Formzusammenhangs. Hier würde die Kulturgeschichte in ihren hinangetürmten und wieder versinkenden großen Bergzügen gleichsam wie ein ungeheures Trümmerfeld erscheinen, von

[1]) Näheres in unserer Studie „Die Kulturmöglichkeit der Technik", Berlin 1920. Im Nachwort dortselbst die kritische Abgrenzung gegen Spengler.

einzelnen Gipfeln aus nur wie durch Blitze bis in ihre Abgründe hinein plötzlich erhellt. Denn auch die Notwendigkeit des Werdens bricht sich an der Unvollkommenheit und Gegensätzlichkeit der ihr gegebenen Bedingungen und läßt die übergreifenden, ihren Zielen zudrängenden Kulturprozesse allzufrüh fragmentarisch erstarren und zerfallen. „Nur wie aus Bruchstücken und Ahnungen ist jene höchste wirkliche Geschichte der Menschheit erkennbar, die in den verrauschenden Epochen der historisch faßbaren Welt nur als ein dumpfes, unvollendetes Ringen aufzuckt, und gleichwohl das heiligste Geschehen und Gesetz des Daseins ist."

Von einer ganz anderen Seite fällt hier Licht auf dunkle Deutungen und Fassungen der Spenglerschen Gedankenwelt, auf ihre Tiefe wie auf ihre Überlegenheit als Lehre von den Kulturuntergängen, deren fatalistische Schwermut hier von einem allgemeineren und prinzipiellen Standort aus verständlich wird. Sie reift als eine notwendige, späte Frucht des kulturellen Werdens und des alternden Kulturbewußtseins selbst — reif fällt die Frucht vom Baum, zu deren Bildung die Wachstumsgesetze und organischen Prozesse allenthalben drängen: die herbstliche Einsicht in die Kulturabstiegsmöglichkeiten, in die kühlen abendlichen Schatten, die der ferndämmernden Nacht entgegenstreichen. — Was die Kultursystematik dem hinzuzufügen haben wird, ist einerseits das ergänzende Verständnis der Auflösungsvorgänge eben infolge des Strukturgefüges, andrerseits die vorsichtigere Kritik und Wahl unter den Formen in dem vielfach möglichen Zusammenspiel der „sich entmischenden und mischenden" Kulturgestaltungen, die nicht durch allzu einfache Hauptlinien endgültig zu ordnen sind. Es bleiben hier die Aufstiegs- und Abstiegsbedingungen der einzelnen Komplexe, ihre wechselseitige Korrelation und ihr Zusammenwirken ungeklärt. Auf eine wichtigste Erscheinung strukturell begreifbarer Zersplitterung haben wir verschiedentlich hier hingewiesen in den Andeutungen über die dreifache Möglichkeit, die sich im philosophischen Verhalten, aber auch in der Philosophie und in der Religion selber bemerkbar machte. (Vgl. die Anmerkungen über RICKERT, HEILER, SÖDERBLOM u. a.) Gerade die Verselbständigung und „Selbstreinigung" der einzelnen Kulturfunktionen, die sich in der Gegenwart bedeutsam anbahnt — denn genau der gleiche Vorgang wie in der Philosophie und Religion ist auch in der Kunst zu beobachten[1]) —

[1]) Auf das ganze, für jede Kulturkritik zentrale Gebiet der Kunstproblematik — von dem aus die gleichen Fragen wie von der Philosophie und Religion

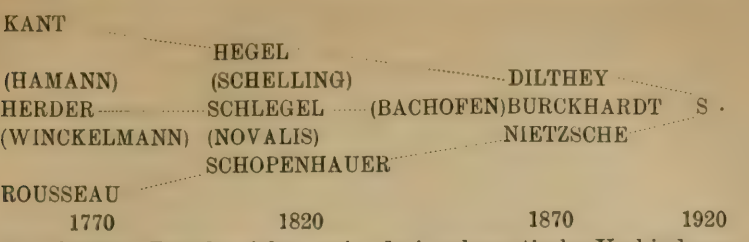
läßt aus dem wieder angestrebten schöpferischen funktionellen Eigenzentrum selbst die ursprüngliche, gegensätzliche Differenzierung neu hervorgehen, die dann letzten Endes in der großen prinzipiellen Dreiheit von Philosophie — Kunst — Religion nur abermals die ungelöste Frage der Kulturtotalität zum Ausdruck bringt. Die tiefe strukturelle Kulturproblematik, die sich in diesem Verhalten ausspricht, kämpft mit dem weitdeutenden Gedanken der Einzelautonomie jedes Kultursystems, dessen „schöpferische geistige Energien in sich das Bewußtsein ihres Grundgesetzes finden", um eben hierauf den „neuen geistigen Zusammenhang" synthetischer Kultur erst „wahrhaft zu begründen".[1])

Dies erst ist die letzte, abstrakteste Spiegelung und Fassung der Kulturantinomie der Gegenwart — ihrer sich kreuzenden Formreihen und Formmöglichkeiten des „Aufgangs" und „Untergangs". Erst ihrer systematischen Beherrschung wäre die endgültige Beantwortung der Frage Spenglers möglich, die über das einfache Ja und Nein hinausgeht — und von diesem systematischen Standort aus wäre es erst möglich, auch die mannigfaltigen Gedankenfäden, die hier ausgebreitet wurden, mit dem einheitlichen „Einschlag" einer zusammenfassenden Antwort zu durchschießen. Dieses haltbare Gewebe einer Gesamtbeurteilung ist hier, nur von den bisherigen Kritiken aus und von der Kraft eines einzelnen, noch nicht anzuknüpfen. Wir begnügen uns statt dessen hier zum Schluß, nur noch einige Querfäden zu ziehen, die (um im Vergleich zu bleiben) ein vorläufiges Netz spannen, um den relativistischen „Proteus der Geschichtsphilosophie" nicht zwar zu fangen — wozu stärkere Künste notwendig werden —, aber doch in den gewonnenen Zusammenhang hier für den Augenblick anschaulich einzuordnen.

---

aus aufzurollen wären — können wir hier nicht mehr eingehen, da es von der Spenglerkritik selbst noch kaum berührt ist. Nur Curtius zeigt bedeutsame Ansätze (vgl. unseren II. Teil. S. 51), die in der Gedankenrichtung Fiedlers, Wölfflins, Strichs, aber auch H. Nohls und Worringers (mit ihrer ganz verschiedenen Typenlehre) weiter zu verfolgen wären, um dann mit der Spenglerschen Einstellung kritisch verglichen zu werden. Zum Prinzipiellen vgl. auch das Vorwort u. S. 148 unserer Studie über Michelangelo. Leipzig 1913.

[1]) Vgl. Ernst Cassirer: „Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte", Berlin 1916, S. 30. Fortgesetzt in der Aufsatzsammlung „Idee und Gestalt", Berlin 1921; zusammen mit dem Vortrag „Goethe und Platon" v. Nov. 1920 (jetzt in der Zeitschr. „Sokrates" XLVIII, 1) sechs kostbare Aufsätze, die den großen, systematisch-philosophischen Geschichtsdarsteller der Marburger Schule auch vor allgemeineren kulturkritischen Fragen zeigen und uns einen übergreifenden und wertvollsten Ersatz der von Cohen nicht mehr geschriebenen systematischen „Kulturpsychologie" erhoffen lassen.



Zu diesem Zweck ziehen wir drei schematische Verbindungslinien, deren Konvergenz im Schnittpunkt S den Spenglerschen Problemstandort bezeichne. Wir besetzen sie — im ungefähren Abstand von je fünfzig Jahren — mit herausgegriffenen Namen, deren Träger ungefähr um diese Zeit die Höhe ihres Lebens oder ihrer ersten Produktion durchschritten haben. (Ein Jahrzehnt Spielraum muß zugestanden werden, wie überhaupt das Schema, fern aller Zahlenspielerei, natürlich nur eine ganz ungefähre zeitliche Orientierung geben soll. Rousseau wäre ein wenig früher anzusetzen; die Romantikergeneration, einschließlich des frühgestorbenen Novalis, wäre um 1820 etwa in dem Scheitelbogen ihres Lebens; gegen 1870 Diltheys erstes großes Werk, das „Leben Schleiermachers", Nietzsches Erstlingswerk, Burckhardts Vorlesungen: „Weltgeschichtliche Betrachtungen".) Dabei überlassen wir die „Vertikalbeziehung" einer jeden Gruppe der Betrachtung des hierzu geneigten Lesers — die Beziehungen dieses sehr lehrreichen Tableaus würden zu den verschiedensten Exkursen Anlaß bieten — und verfolgen unserseits hier nur die ganz verschiedenartigen Diagonalen Kant—Hegel—Dilthey, Herder—Schlegel—Burckhardt, Rousseau—Schopenhauer—Nietzsche bis zu ihrem Treffpunkt Spengler, um wenigstens in kurzen Thesen die Beurteilung Spenglers aus diesen Sehrichtungen anzudeuten, die zusammenfassende systematische Resultate vorwegnehmen sollen.

Ersichtlich ist, daß Spengler der obersten Linie, die, von Leibniz kommend, Höhepunkte des geschichtlichen Verlaufs der systematisch-philosophischen Arbeit in ihren Wandlungen verbindet, selber nicht unmittelbar mehr angehört. Er selbst zwar glaubt in seiner Pessimismusschrift,[1]) Leibniz und Hegel als Vorväter seiner Denkungsart

[1]) Preußische Jahrbücher, April 1921, S. 74: „Es geht ein mächtiger Strom deutschen Denkens von Leibniz über Goethe und Hegel der Zukunft zu. Wie alles Deutsche hatte er das Schicksal, gleichsam unterirdisch und unbeachtet durch die Jahrhunderte fließen zu müssen, während fremde Denkweisen an der Oberfläche des Denkens selbst bei diesen Männern die Herrschaft führten. . . . Der gewaltige Hegel war der letzte, dessen Denken, von politischen Wirklich-

beanspruchen zu können. (Inwiefern mit Recht, wird sich auch noch von unserem Gesichtspunkt aus ergeben.) Zunächst ist er von jeder Systematik weit entfernt, und auch zu DILTHEY, dessen skeptischen Relativismus wir hier mit Bedacht gerade zwischen Hegel und Spengler einsetzen, besteht gar keine Beziehung. Die zentrale Veranlagung Spenglers sehen wir vielmehr ganz auf der Mittellinie unseres Schemas, die von HERDER über die Romantik[1]) weiterführt: hier ist die Heimat seiner eigenen kulturanschauenden, nachfühlenden Genialität und unvergleichbar weit umspannenden Auffassungs- und Spürkraft für alle menschlichen Erscheinungsformen. Diese Linie steigt in Spengler zu dem Maximum an, das wohl überhaupt jemals an Kulturanschauungsgewalt und -Fülle von einem einzelnen erreicht worden ist. Die Tatsache dieses Phänomens allein — ganz abgesehen noch von der Beurteilung seiner ordnenden Kräfte — hätte unseres Erachtens die Kritik, bei aller Ablehnung, zu einem Niveau des Respekts verpflichten müssen, unter das sie

---

keiten ausgehend, noch nicht ganz durch Abstraktionen erstickt wurde. Dann kam Nietzsche, der dem Darwinismus verfiel und trotzdem weit über das englisch-darwinistische Zeitalter hinausgreifend, uns allen den Blick verlieh, mit dem wir heute dieser lebendigen Richtung des Denkens den Sieg verschaffen können. — So sehe ich heute die geheimen Voraussetzungen, die meiner Denkweise unbewußt zugrunde lagen. Hier findet sich nirgends ein Gebäude von Allgemeinheiten. Das Einmalig-Wirkliche mit seiner ganzen Psychologie, das bei Kant und Schopenhauer keine Rolle spielt, beherrscht die historischen Sammlungen von Leibniz ebenso vollständig, wie die Naturbetrachtung Goethes und die Vorlesungen Hegels über Weltgeschichte. Deshalb steht hier das Tatsächliche in einem ganz anderen Verhältnis zum Gedanken, wie bei allen Systematikern. Bei diesen bildet es ein totes Material, aus dem Gesetze gezogen werden. Bei mir sind es Beispiele, die einen erlebten Gedanken beleuchten, der nur in dieser Form eigentlich mitteilbar ist."

[1]) Friedrich SCHLEGELS kulturkritische Gedanken („cyklische Philosophie", wie er sie gern genannt hat) sind so gut wie unbekannt, trotz der schönen zweibändigen Neuausgabe seiner prosaischen Jugendschriften von J. MINOR (Wien 1906). Das Bedeutendste was über ihn und überhaupt wohl über die Romantik neuerdings gesagt ist, in dem wundervollen Nachlaßband des frühverstorbenen Erwin KIRCHER: „Philosophie der Romantik" (Jena 1906). Ein ähnlich früh dahingeraffter feinsinnigster Kenner der romantischen Gedankenbewegung ist Siegbert ELKUSS („Zur Beurteilung d. Romantik u. z. Kritik ihrer Forschung", Bd. 39 der „Historischen Bibliothek", Oldenbourg Verl. Münch. 1918). Vgl. auch Fritz STRICH „Die Mythologie i. d. deutschen Literaturgesch.", Halle 1910, und „Deutsche Klassik u. Romantik", München 1922, sowie die beiden früher schon genannten Studien von Carl DYROSSEN. Auf der Linie, die von CREUZER über BACHOFEN bis zur Gegenwart führt und sich, nach einer Abspaltung in den Gedankenstrom NIETZSCHES, merkwürdigerweise bis in die an sich ganz andersartigen Kreise Stefan GEORGES fortsetzt, steht die eigentümliche, einsame Gestalt Ludwig KLAGES' (hierhergehörig seine Aufsätze „Menschheit u. Erde", München 1919, und „Der kosmogonische Eros", München 1922). Ueber dessen Berührung mit Spenglerschen Gedanken vgl. S. 132 Anm.

bedauerlich oft hinabgesunken ist. — Doch Spenglers Stellung wird auch noch von einer anderen Sehrichtung aus deutlich, die die eingangs schon erwähnten „Spürgeister der Kulturwendezeit" verbindet und deren spezifisches, sich steigerndes Bewußtsein von der Problematik ihrer Zeit und von dem inneren Stand des Kulturablaufs, kenntlich macht. ROUSSEAU als erster Sturmvogel verkündet den inneren Bruch der (in „Zivilisationserstarrung" übergehenden) Kultur; in SCHOPENHAUER [1]) kommt die Ruhelosigkeit des heimatlos gewordenen, entwerteten Kulturgefühls in der geschichtlichen Zweck- und Sinnwidrigkeit zu metaphysischem, grandiosem Ausdruck. NIETZSCHE gibt dem sich aufwärts entwickelnden Leben zwar leidenschaftlich seinen Sinn zurück, doch seine Ewigkeitsbejahung (im Mysterium der Wiederkunft) ist gleichsam nur ein krampfhafter Halt über den Abgrund hinweg, in den dieser durchaus ethisch gerichtete Denker mit seiner aburteilenden Kulturkritik hineinblickt.

Spengler ist in einem tiefen Sinn der Fortsetzer und Vollender auch dieser Linie (jener „Seismographen" des Kulturprozesses). Hier verstehen wir erst jene (im I. Teil berührte) übermächtige Gewalt, die seiner Kulturschau gegenüber der NIETZSCHEs innewohnt: Sie stammt nicht nur aus der um abermals einhalbjahrhundert älteren, kühleren Reife des Kulturbewußtseins, dessen skeptische, eisige Klarheit bis zur Selbsteinordnung in die abermals gealterte, absteigende Zeitphase vorgeschritten ist, sondern sie strömt aus dem

---

[1]) Es bedarf für jeden Einsichtigen nicht erst der Erwähnung, daß hiermit für unsere Zwecke nur eine Seite an SCHOPENHAUER herausgegriffen ist und daß wir ihn im übrigen hier nicht beurteilen. Gleichwohl scheint uns mit eben dieser Seite letzten Grundes auch seine zentrale Bedeutung getroffen, die nicht in der Linie der großen philosophischen Tradition liegt. Die Einschätzung SCHOPENHAUERS (den O. LIEBMANN „einen Schriftsteller ersten und Philosophen zweiten Ranges" genannt hat) wird stets ein feiner Gradmesser sein, wie weit der Urteilende die eigentliche, klassische Philosophie wirklich beherrscht. (Treffende Bemerkungen hierzu auch in H. KEYSERLINGS geistvollem Büchlein: „Schopenhauer als Verbilder", Leipzig 1910.) Aehnlich ist hier Jacob BURCKHARDT, der natürlich in gewaltigen Bezirken seiner Arbeit der strengen Wissenschaft angehört, nur in dem Kernpunkt seines Wesens hierher zu beziehen. Dieser scheint uns allerdings durchaus im künstlerisch-anschauendem Bereich zu liegen, so mächtig die Reflexion auch ausgebildet war. („Was einst Jubel und Jammer war, muß nun Erkenntnis werden.") Ungemein lehrreich wäre ein prinzipiell umfassender Vergleich zwischen BURCKHARDT und DILTHEY, den zwei tiefsten und geheimnisreichsten Geistern dieses ganzen Zeitalters. Die an sich wertvolle Studie Karl JOËLS („J. Burckhardt als Geschichtsphilosoph", Festschr. Basel 1910) bleibt noch im Material selbst stecken. — GOETHE ist in unser Schema absichtlich nicht eingesetzt. Zeitlich und sachlich müßte er zwischen HERDER und SCHLEGEL auf der Mittellinie stehen; doch kann ihn die Geschichtsphilosophie eigentlich kaum in Anspruch nehmen; die Gesamtheit seines Wesens übergreift und sprengt naturgemäß das ganze Schema.

noch tieferen, unmittelbareren Ewigkeitsblick, den Spengler auf das Dasein richtet. Wir haben hier (durch unseren Hinweis auf seine Metaphysik der Reife) diese wichtige Übergangsstelle aufgezeigt, wo der „Prophet des Unterganges" sich in den Anschauenden der Ewigkeitsform der Kultur verwandelt; wo die Blickrichtung auf die Zerfallsnotwendigkeit und -Bereitschaft der Gegenwartskultur sich weitet zur Umspannung und Erfassung des Kulturwerdens, -Entstehens und -Vergehens als der höchsten Allgemeinform des lebenden Daseins überhaupt; wo also die beiden unterschiedenen Linien — die der zeitlichen Kulturkritik, von ROUSSEAU her, und die der allgemeinen Kulturschau und -Auffassung, von HERDER her — in einem Geist zusammentreffen. Wir haben diesen Vorgang bisher nur, vor allem anläßlich der letzten theologischen Kritiken, mehr abstrakt verfolgt und ihn nur an dem Paradox der Relativität und ihrer Überwindung mehrfach anschaulich gemacht. Hier sehen wir nun in eine ganz andere, ergänzende Bedeutung dieses Vorgangs, die zugleich den prinzipiellen Fortschritt auf der Linie SCHOPENHAUER—NIETZSCHE noch einmal beleuchtet. SIMMEL hat in seiner hellsichtigen Art gerade den Gedanken und die „Bedingung der Ewigkeit" als Mittelglied wie auch als Unterscheidungsmerkmal der zeitphilosophischen Einstellung SCHOPENHAUERS und NIETZSCHES bezeichnet. („Sie muß mindestens als Ideal und als symbolischer Ausdruck der Vernunftform des Daseins zur Verfügung stehen, wie ein Rahmen, in den sich allein der Erlösungs- und Zweckprozeß der Welt fassen kann. Sie ist die Brücke, über die hin Nietzsche von seinem pessimistischen Ausgangspunkt zu einem Optimismus gelangt.[1]) . . . Der Ewigkeitsgedanke ist die Wasserscheide, an der

[1]) Gg. SIMMEL, „Schopenhauer und Nietzsche", Leipzig 1907, S. 14: „Denn sie gibt die ins Absolute gesteigerte Möglichkeit, das Nein gegenüber jedem Gegebenen, für jetzt Wirklichen, mit dem Ja gegenüber dem Dasein überhaupt zu verbinden." Ebda, S. 15 die tiefgreifenden Worte über SCHOPENHAUER, die unseres Erachtens auch genau für den Unterschied (des als Metaphysiker verstandenen) SPENGLERS gegenüber NIETZSCHE gelten: „. . . mit Nietzsche verglichen ist er unzweifelhaft der größere Philosoph. Er besitzt die geheimnisvolle Beziehung zum Absoluten der Dinge, die der große Philosoph nur noch mit dem großen Künstler teilt, so daß er, in die Tiefen der eigenen Seele hineinhörend, den tiefsten Grund des Seins in sich zum Klingen bringt. Auch dieser Ton mag subjektiv gefärbt sein und nur in den von vornherein ebenso gestimmten Seelen weitertönen; das Entscheidende ist das Tiefenmaß des Hinunterreichens überhaupt, die Leidenschaft für das Ganze der Welt, während der nicht metaphysische Mensch an ihren Teilen hängen bleibt. Eben dieses Sichstrecken des subjektiven Lebens bis zum Boden des Daseins überhaupt geht Nietzsche ab. Ihn bewegt nicht der metaphysische Trieb, sondern der moralistische, er sieht nicht nach dem Wesen des Seins hin, sondern nach dem Sein der menschlichen Seele und ihrem Sollen. . . . Aber mit allem Adel

die aus dem gleichen Urquell entsprungenen Ströme des Schopenhauerschen und Nietzscheschen Denkens die Entgegengesetztheit ihres Laufes offenbaren.") In der Einstellung Spenglers nun sind diese beiden Momente in einer förmlich Hegelschen Synthese „aufgehoben", insofern sein pessimistisch klarer Blick auf das Kulturvergehen eben dort, eben in ihm keine Sinnlosigkeit sondern die heilige, daseinsbejahende Ewigkeitsform erschaut und (wenigstens der Möglichkeit nach) diese zu der vertiefungs- und wandlungsfähigsten Kulturerfassung ausgestaltet hat, die je menschliche Wirklichkeiten überspannt hat.

Aber diese innere Verbindung jener beiden Linien, die wir hier in Spenglers Stellung nachzuweisen suchten, ergibt noch ein anderes, merkwürdiges Schlußresultat, in dem wir nun die ausgespannten Fäden noch ein letztes Mal zusammenziehen. (Dem nachdenklichen Leser wird es ohnedies vielleicht schon aufgefallen sein, daß die drei unterschiedenen Linien zugleich der Dreiteilung unserer Arbeit selbst entsprechen: der „geschichtsphilosophisch" zeitkritischen Beurteilung, der „kulturphilosophisch" anschaulichen Gesamtauffassung und der „kulturmetaphysisch" systematischen Synthese höchster Art. Wir wiederholen so im Schema konzentriert den prinzipiellen Aufbau unserer Studie, behufs rascher Orientierung und einheitlicher Zusammenordnung der Ergebnisse.) Dadurch daß sich in Spengler die beiden ersten Richtungslinien vereinigen, wird er nämlich auch zu der dritten Linie unbewußt in eine tiefere, organischere Beziehung gesetzt, als seine eigene methodische Veranlagung vermuten ließe. Um zu sehen, daß die letztere an sich von der Wissenschaft wegweist, dazu bedarf es nicht erst seiner Selbstzeugnisse. Der Traditionszusammenhang der systematisch-philosophischen Arbeit reicht in seine bewußten, reflexiv ordnenden Aufstellungen nicht hinein. Und gleichwohl hat doch, wie sich zeigte, eben die Verbindung des geschichts- und kulturphilosophischen Moments in Spengler ein echt metaphysisches Verhalten aufgewiesen, das aus der zentralen Tiefe seines ganzen Wesens steigt. Diese Tatsache ließ sich aus der Übersicht über die bisherige Kritik schon feststellen. Was übrig bleibt, ist die Aufgabe, das gewissermaßen unterirdische Verhältnis dieser Spenglerschen Metaphysik zu

---

seines Wollens und aller funkelnden Beweglichkeit seines Geistes fehlt ihm der große Stil Schopenhauers, der aus seinem Gerichtetsein auf den absoluten Grund der Dinge — nicht nur des Menschen und seines Wertes — hervorgeht und der gerade den Menschen der äußersten psychologischen Verfeinerung versagt zu sein scheint."

jener dritten Linie, der Verlaufsrichtung des großen philosophischen Prozesses selber zu bestimmen und sie auch aus diesem weitesten Zusammenhang heraus endgültig zu begreifen. Diese Aufgabe einer zukünftigen Kritik, in welche wir auch unsere eigene systematisch-kritische Studie einzureihen haben werden, setzt naturgemäß die Kenntnis dieser nur erst angedeuteten Metaphysik und das Verständnis ihrer Bedeutung voraus, was bisher durch ihren Charakter gefühlsmäßiger Intuition hintangehalten worden ist. Es wird sich aber zeigen, daß sie einer systematischen und begrifflichen Analyse sehr wohl zugänglich und einer solchen, wegen ihrer wertvollen Ergebnisse, auch sehr wohl würdig ist. Wie wir hier, vom äußeren Umkreis beginnend, in immer engeren Zirkeln zu dem eigentlichen Höhepunkt des metaphysischen (Korrelations-)Problems hinangestiegen sind, so müßte diese Analyse in kritischer Untersuchung eben dort einsetzen, um in dem allmählichen Abstieg über die konsequenten, ihrerseits erklärten Fehler Spenglers wieder bei seinen, dann erst verstandenen Voraussetzungen und Anwendungen zu endigen, die damit in die gegenwärtige Entwicklung kritisch eingeordnet wären.

In unserem graphischen Schema ließe sich dieser zukünftige Verlauf durch die über den Kreuzungspunkt hinaus verlängerten Richtlinien abermals verbildlichen. Der Raum zwischen der „systematischen" und der „kulturkritischen" Linie stellt den Ort der sich durchdringenden gesamtkritischen Forderungen dar. Wie schon zu Ende unseres zweiten Teiles angedeutet, zeigt unseres Erachtens dieses Zukunftsbild der systematisch-philosophischen Entwicklung als unzweifelhafte Tatsache die prinzipielle „Wiederholung" des Problemfortgangs der deutschen klassischen Philosophie.[1]) Nicht in der kin-

[1]) Diese Auffassung ist keine Neuentdeckung. Ihre erste Andeutung liegt schon in der bekannten Forderung R. Haym's, Hegels Metaphysik „ins Transzendentale umzuschreiben". (Vorlesungen über „Hegel und seine Zeit", Berlin 1857, S. 13 u. 468: „Es ist das Zurücksteigen in die Tiefen des menschlichen Geistes, die erneute Sammlung im Innern, das Sichfinden des Menschen im Menschlichen, wodurch allezeit dem geistigen Leben neue Impulse geworden sind. Die größte Tat der neueren Philosophie ist von dieser Art gewesen. . . . Schon recht, wenn man nicht müde wird, auf den ehrlichen Weg Kants zurückzuweisen, und gleich Recht, wenn man fordert, daß nichts von den tiefen Intentionen, nichts von dem konkreteren Charakter der Hegelschen Philosophie verloren gehen dürfe. — Die Wahrheit der absoluten Idee ist der lebendige Mensch in der ganzen Konkretion seiner Innerlichkeit und in der Totalität seiner historischen Erscheinung und Entwicklung. Deutlich genug sind die ferneren Schicksale der Philosophie durch den bisherigen Gang dieser Wissenschaft angedeutet. . . . Von der Metaphysik des konkreten Begriffs wird eine kritische Untersuchung zu dem Quellpunkt derselben, zu ihren innermenschlichen

dischen Mißdeutung als einer bloßen Reproduktion vergangener Geistesbewegungen, die an sich und historisch uns belanglos bleiben könnten, sondern aufgefaßt als die allmähliche Bewußtwerdung und

---

Fundamenten zurückzusteigen haben. Der Mensch in der Totalität seines Wesens ist das Objekt dieser Kritik. Es zu ergreifen wird auf keinem anderen Wege möglich sein, als auf dem von Kant und Fichte vorgezeichneten. . . . An den lebendigen Akten, in denen der Mensch in der Totalität seines Wesens energirt und sich mit sich und der realen Welt zusammenschließt, wird die neue Kritik die konkreten Gesetze des menschlichen Geistes zu entdecken haben." — Noch immer liegt die Lösung dieser Aufgabe erst in der Zukunft. Ewald hat seit etwa 1910 in seinen periodischen Uebersichten in den Kantstudien auf den sich vorbereitenden Prozeß der Wiederholung hingewiesen. Ein wichtiger Markstein weiter auf den Weg ist die bedeutsame Rektoratsrede Joëls („Die philosophische Krisis der Gegenwart", Leipzig 1914) mit ihrer lehrreichen Kennzeichnung der drei großen transzendentalphilosophischen Schulen der Gegenwart und ihres Verhältnisses; mit ihrer Hervorhebung des „Organismus" als der Einheit von Kants Kategorien; mit ihrer Forderung nach dem Durchbruch vom Kritizismus zur Realität und zur synthetischen Metaphysik des Objektiven, gemäß dem Hinausgehen von Kants Nachfolgern über Kant selbst. — Die gleiche Einsicht in die innerlich forttreibende Notwendigkeit dieses Prozesses, aber nun zur systematischen Geschlossenheit gesteigert, zeigt ein Lustrum später Lieberts merkwürdige Schrift „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?" (Leipzig 1919), deren Mängel wir schon erwähnt haben, deren positiver, prinzipieller Kern aber von äußerster Fruchtbarkeit ist. Das jüngste Heft endlich der Kantstudien (das eben beim Abschluß unserer Drucklegung erscheint) erweist noch einmal unsere obigen Ausführungen durch den bedeutenden Eingangsaufsatz Georg Lassons „Kritischer und spekulativer Idealismus" (Kantstudien XXVII, S. 1): „Für den gegenwärtigen Stand der philosophischen Arbeit in Deutschland ist nichts so bezeichnend wie das immer stärker hervortretende Verlangen nach irgendeiner Art von metaphysischer Systematik. . . . In gewissem Sinne wiederholt sich damit die Bewegung, die vor nunmehr fünf Vierteljahrhunderten stattgefunden hat, der Fortschritt vom kritischen zum spekulativen Idealismus, der Weg von Kant zu Hegel. . . . Damals machte der denkende Geist in wenigen Jahren eine Entwicklung durch, die ein Programm für Jahrhunderte in sich birgt. Wenn jetzt der Weg wieder sollte zurückgelegt werden, so wäre das eine Wiederholung gleichsam in zweiter Potenz, mit dem Bewußtsein, daß, und mit der Einsicht, warum und wieweit es eine Wiederholung ist und sein muß." Ungemein charakteristisch ist dabei der unseren oben ausgesprochenen Gedanken bestätigende Hinweis auf die zunächst ausschließlich hervortretende Polarität von Kant—Hegel. Denn in dieser fruchtbaren Spannung der beiden Pole (nicht an ihren Mittelgliedern Fichte—Schelling) entzündet sich die geschichtlich-systematische Arbeit dieses philosophischen Erkenntnisfortgangs unserer Zeit. (Von den Studien von Marck, Nohl, Scholz, Hammacher, Brunstäd, J. Ebbinghaus, H. Glockner, Baeumler, Leese, Lasson, Rosenzweig und Ehrenberg bis zu den großen Geschichtswerken E. Cassirers („Erkenntnisproblem", III. Bd.) und R. Kroners („Von Kant bis Hegel", I. Bd.) Befriedigt konnte jüngst R. Hamann („Kunst und Kultur d. Gegenwart", 1922) konstatieren, daß sich das Schlußwort seines „Impressionismus"-Werkes (1907) „Mehr Hegel!" in der Tat zu erfüllen beginne.) — Auch Kroners Werk will „dartun, daß gerade derjenige, der sich bemüht, die kritische Philosophie aus ihr selbst heraus zu verstehen, über sie hinaus- und fortgetrieben wird zu den Spekulationen der Nachfolger". Es „will den Kantianern die Augen dafür öffnen, daß die großen Nachfolger Kants über ihn hinausgegangen sind, weil sie ihn verstanden, — weil sie ihn besser verstanden

schöpferische Aneignung des größten metaphysisch-philosophischen Kosmos unserer (vielleicht aller bisherigen) Kultur, der sich, aufruhend auf der Riesenarbeit des Leibnizschen Geistes, in der Geniusfolge

---

haben, als er sich selbst verstand. Es gibt keinen kürzeren Weg, zu einer gerechten Würdigung der spekulativen Systeme zu gelangen, als den, die kritische Philosophie ihren eigenen, tiefsten Motiven nach durchzudenken; der Weg, den die Geschichte gegangen ist, muß heute noch einmal in historisch-systematischer Absicht zurückgelegt werden". (S. 27). Dies beleuchtet jenen anderen von uns hervorgehobenen Prozeß der selbständigen Eigenproduktion der gegenwärtigen Philosophie, die nicht von Kant zu Hegel, sondern ihrerseits auf der Linie Kant—Fichte—Schelling folgerichtig schöpferisch fortschreiten wird.

Im Grunde ist dies — wenigstens den prinzipiellen Einstellungen nach betrachtet — der gestaffelte Vormarsch der drei transzendentalphilosophischen Schulen, der Marburger, Badener und Phänomenologen, unbeschadet ihres gegenseitigen und gleichzeitigen systematischen Zusammenhanges. Die Marburger Schule, auch Cassirer, bleibt auf kantischem Boden. (Natorps neuere Annäherung an Hegel widerspricht der obigen Darlegung nicht.) Die badische Schulrichtung (in der Steigerung Windelband—Rickert—Lask) ist der Position Fichtes prinzipiell verwandt und zeigt wie diese einen über sich selbst hinausdrängenden Charakterzug, der die Probleme der „Geltungs"- und Wertphilosophie zu stetiger Umbildung zwingen wird. Am meisten würden wohl die Phänomenologen erstaunt sein, entsprechend als ihren Schutzpatron Schelling ansehen zu sollen. Tritt doch neuerdings statt dessen (auch bei Husserl selbst) vielmehr das Bewußtsein einer Verwandschaft mit Leibniz' Metaphysik hervor, für deren Wiedererwachen nach den Vorarbeiten von Kabitz, Heimsoeth, Pichler, Mahnke jetzt das neue große Werk H. Schmalenbachs („Leibniz", München 1922 — trotz betonter Einseitigkeit doch eine wertvolle Ergänzung der Darstellung Cassirers) sehr bedeutsam ist, indes zugleich von gänzlich anderer Seite her, in N. Hartmanns erkenntnistheoretisch-logischem Fundamentalwerk „Metaphysik der Erkenntnis" 1921, auch auf systematischem Gebiet sich wichtiges und hilfreiches Verstehen vorbereitet. — Daß diese Hindeutungen auf Leibniz und Schelling sich übrigens nicht zu widersprechen brauchen, zeigt das Wort des jugendlichen Schelling, „daß die Zeit, Leibnizen zu verstehen, gekommen ist", ja die Zeit, „da man Leibnizens Philosophie wiederherstellen kann . . . Er gehörte zu den wenigen, die auch die Wissenschaft als freies Werk behandeln. Er hatte in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den mannigfaltigsten Formen sich selbst offenbart und, wo er hinkommt, Leben verbreitet." Wie die Grundlage der prinzipiellen Stellung Schellings (nur um diese handelt es sich!) rückwärts bis zu Leibniz führt, so reichen die Endstadien seiner philosophischen Entwicklung — der umfassendsten und der recht eigentlich zentralsten der gesamten Klassik — auch noch über Hegel weit hinaus, ja in den letzten religionsphilosophischen Konzeptionen des alternden Schelling in eine Zukunft hinein, die in Jahrhunderten späterer Reife erst das dort ahnend Vorweggenommene in der geistigen Wirklichkeit nachholen wird und damit dann zugleich erst das vollständige Verständnis der von Leibniz bis zu Hegel reichenden Gesamtheit sich errungen haben wird. Unsere Gegenwart vermag zunächst nur erste, zaghafte und tastende Schritte zu tun. Die mächtige Erscheinung Schellings in ihrem wirklichen Wert (der nicht auf seiner, uns gleichgültigen, historischen Persönlichkeit beruht, sondern auf der Gewalt der durch ihn repräsentierten typischen metaphysischen Einstellung) ist dabei unserer Zeit noch völlig unsichtbar oder höchstens als seltsame Karikatur bekannt — ähnlich wie es bei Hegel noch vor zwei Jahrzehnten stand. Die volle kritische Bewältigung Schellings wird auch unserem Jahrhundert noch nicht möglich sein, wenngleich sich hier noch manche Ueberraschungen ergeben könnten. Auch

von KANT—FICHTE—SCHELLING—HEGEL als einen einheitlichen Prozeß der höchsten, umfassendsten geistigen Totalität offenbart hat. Seine „metaphysisch stammelnde Abbreviatur" der innerlich erschauten Fülle deutet auf die Forderung der späteren, kritischen, gereiften Verwirklichung dieser Inhalte erst voraus, wie sie der kulturwissenschaftlich-philosophischen Arbeit der Zukunft (und vielleicht ganzer Jahrhunderte) obliegen wird. In diesem Sinne ist die heute nahezu überwundene Kantorthodoxie des abgelaufenen Jahrhunderts erst das Eingangsstadium eines weiterreichenden Prozesses, in dem sich zunächst ein sich ähnlich vertiefendes Verständnis HEGELS vorbereitet. Aber erst auf Grund der einst noch erarbeiteten gleichmäßigen Klarheit über die „Eckpfeiler" KANT—HEGEL wird sich dann das spätere reife Verstehen der schwierigeren (weil im schöpferischen Fluß ständig verharrenden) Mittelgestalten FICHTE—SCHELLING endgültig ausbilden können, das sich in Jahrzehnten erst wirklich anbahnen wird, so ungeduldig auch vielleicht die Zeit schon vorher danach drängt. Denn unbewußt spürt sie den inneren Zusammenhang dieser Totalität von LEIBNIZ her als die Bedingtheit ihrer eigenen schöpferischen Forderung und Aufgabe auf diesem Feld. Je mehr die letztere, selbstherrlich und doch ihrer inneren Notwendigkeit nach, sich entfaltet (nach den strukturellen Möglichkeiten und Verknüpfungsfolgen die gegeben sind), um so deutlicher wird sie das gesetzmäßige Formenganze und die schließliche Identität der menschlichen und kulturellen Grundstruktur erkennen lassen und damit zugleich auch das Verständnis der klassischen Höhe der (deutschen) Philosophie bewußt erfüllen, in deren symbolischem Begriffszusammenhang diese Identität ahnend vorweggenommen und gedeutet ist.

---

unabhängig hiervon aber kann seine Einordnung als letzter Hintergrund bestimmter Strömungen der Gegenwart erfolgen, die verschiedenartig und zumeist noch falsch klassifiziert (wie „Neuromantik" und „Lebensphilosophie") als unklare Vorläufer einer wichtigen, durchaus zentralen geistigen Bewegung unserer Zukunft zu betrachten sind und die sich mit bestimmten Bildungen der wissenschaftlichen Philosophie und der Aesthetik noch zusammenschließen werden. (Beispielsweise erinnern wir noch einmal an TROELTSCHS Schlußanmerkung über SCHELER.) — Aus diesem Zusammenhang, ergibt sich auch die endgültige Einordnung der von Spengler versuchten Metaphysik in all ihren Verzweigungen und (unbewußten) Beziehungen, in ihren fortwirkenden Möglichkeiten wie auch in der Feindschaft, die sie von bestimmter Seite her notwendig finden mußte. (Ein Beispiel solcher noch unrichtigen Klassifizierung bietet das Vorwort von HEINEMANNS jüngstem Plotinwerk, Leipz. 1921: „Die Philosophie unserer Tage vollzieht den Uebergang, den die romantische Philosophie gegenüber Kant, den die Neuplatoniker gegenüber Plato durchgeführt haben". Diese Parallele wird dem oben erwähnten Gesamtprozeß KANT-HEGEL nicht gerecht, so wertvoll und begrüßenswert im übrigen das ausgezeichnete Werk der Zeitforderung entgegenkommt.)

Eine derartig aufgefaßte Verlaufsrichtung unserer philosophischen Bewegung scheint mit all der jungen Schöpferkraft der überall neu aufsteigenden Arbeit der Spenglerschen Verfallsthese nur zu widersprechen, und sie scheint sie doch wieder mit der bedingten Wiederholung zu bestätigen, die nach der Erkenntnis des klassischen Höhepunktes nur mehr möglich ist und so doch letzten Endes einen Abstieg darstellt, analog dem von Spengler gebrauchten Schema. Andererseits kreuzt sich die erstere, lebendig auseinanderstrebende und zukunftsfroh vorwärts gerichtete Bewegung auf das schärfste mit jener kulturkritisch und selbstbewußt die Zeit beurteilenden, als deren Endpunkt Spengler verstanden werden konnte — und doch kommt der letzteren auch jene erste schon dadurch entgegen, daß sich ihre Arbeit mehr und mehr als kulturphilosophisch orientiert empfindet, seitdem WINDELBAND in seiner letzten Darstellung („Kult. d. Gegenw." I, V) selbst KANTS Gesamtwerk als „das reife Selbstbewußtsein einer hochentwickelten Kultur" kulturkritisch zentriert und auf HEGELS Entwicklung hin bezogen hat. — Auch diese sich in Spenglers Stellung kreuzende doppelte Antinomik wird die systematisch-kritische Erkenntnis aufzulösen haben und dabei dann die Entdeckung machen, daß die Wurzel der metaphysischen Konzeptionen Spenglers eben in jenes zentrale Bildungsreich hinabreicht, das wir als das der „Struktur"-erkenntnisform mehrfach zu kennzeichnen versuchten (und dessen geschichtlichen Zusammenhang in der Vergangenheit und Gegenwart die Anmerkung näher beleuchtet). Eben darum ist die Möglichkeit einer fruchtbaren Korrektur gegeben, dessen, was von Spenglers eigener Veranlagung aus noch keine zureichende Gestaltung fand und dessen unschätzbarer Anregung die wissenschaftlich-philosophische Entwicklung ihrerseits in immer tieferer Ergänzung doch entgegenkommen wird. Dies ist die Aufgabe zukünftiger Kritik und zwar ihrer vereinigten Gesamtarbeit, nicht die Aufgabe eines Einzelnen. Der letztere vermöchte lediglich, eben durch die Verfolgung der zentralen, metaphysischen Hauptlinie, jene Arbeitsordnung vorzuzeichnen — ähnlich wie es den bisherigen Kritiken gegenüber möglich war, nicht ihre Resultate umzustoßen, sondern durch die einheitliche Anordnung ihrer Ergebnisse allein schon ein fruchtbar durchleuchtetes Gesamtbild von der Aufgabe der gegenwärtigen Kulturkritik an diesem Einzelpunkte zu entwerfen.

Ist dieses Bild nur unerfreulich und die Lösung einer großen Aufgabe bisher nur unzulänglich in Angriff genommen? Wir glauben nicht. Zwar hat QUESADA, der seine akademische Lebensarbeit mit

der großen Spenglervorlesung an der südamerikanischen Hauptuniversität geschlossen hat, sich erstaunt über das Niveau sehr vieler deutscher Spenglerkritiken geäußert, und gewiß bedeutet z. B. L. Nelsons „Spuk" kein Ehrendenkmal für seinen Verfasser. Aber diesem berechtigten und begreiflichen Unmut gegen hämische deutsche Krittelei ist andererseits die Mächtigkeit und Tiefe des Klärungsbedürfnisses und der Spannweite eben dieses deutschen Geistes entgegenzuhalten. Er hat Raum und Verständnis für die beiden Extreme, die er selbst hervorgebracht hat: das intuitiv vorwegnehmende Ahnen weitester Umfassung und die nüchterne, gewissenhafte Akribie der förmlich haßerfüllt jede vorschnelle Ungenauigkeit verfolgenden peinlichsten Redlichkeit. Gerade die gewaltige Weite und Tiefe der „faustischen", fesellos schweifenden deutschen Sehnsucht braucht auch den kritisch verneinenden Mephisto, und sie kann die ganze Schärfe seiner bloßen Negativität ertragen, die für andere zerstörend wäre. An sich freilich ist die letztere unfruchtbar. Sie bleibt ein dienendes Moment, ein wichtiger Reiz zur verschärften Selbstkontrolle für das Positive, Schöpferische, das aus der zersetzendsten Kritik noch Kraft für sich gewinnen kann. Die positive Macht der gedanklichen Werte Spenglers scheint uns stark genug, um es auch noch mit einer weiteren Welt von Feinden aufzunehmen, denn je tiefer, je bedeutender der Blick ist, der die Spenglerschen Gedankenmassen überschaut, desto bedeutendere Schätze wird er aus und an ihnen aufzeigen können. Die Kritik spiegelt in hohem Maß den Geist des Kritisierenden, wie die Nachahmung den des Nachahmers und nicht den Geist des Originals. Insofern scheint uns auch der öfters wiederholte Einwand nichtig, daß die Problematik Spenglers nur Verwirrung und Schaden unter der Wissenschaft und ihrem jüngeren Nachwuchs verbreiten müsse. Seine Fehler sind gehalten und getragen von der einmaligen, einzigartigen Genialität dieses widerspruchsvollen Individuums und können nicht für sich allein bestehen. Spenglersche Behauptungen aus anderem Munde als dem seinigen, ohne den Hintergrund seiner elementaren Kraft würden lächerlich und unwirksam bleiben. Der „Spenglerianer" ist in keiner Wissenschaft auch überhaupt nur möglich und ist auch nirgends hervorgetreten. (Wer übrigens durch Bücher derartig beeinflußbar ist, daß er daraufhin seine Lebensentscheidung trifft und etwa „von der Lyrik zu der Technik übergeht," oder sich pessimistisch schon narkotisiert fühlt, für den steht ja auf dem reichbesetzten Tisch der Antispenglerschriften jede nur gewünschte Dosis Optimismus zur hilfreichen Gegeneinnahme bereit.)

Wir unsererseits haben hier Spenglers Werk noch nicht beurteilt, sondern es im Spiegel seiner Kritiker und als den Kreuzungsort bedeutsamster Tendenzen und Entwicklungsrichtungen der gegenwärtigen Kultur betrachtet. Ihre innere Beziehung zum Gehalt des Werkes, auf deren Steigerungsmöglichkeiten unser Vorwort hinwies, hat sich auch noch ohne Analyse dieses Werkes selbst, schon aus seinen Auswirkungen kennzeichnen lassen. Wir bleiben hier bei der Feststellung dieser tieferen, repräsentativen Zeitbedeutung Spenglers stehen, und begnügen uns hier mit ihrer Zurückführung auf den verschlungenen Werderhythmus dieser reifenden Entscheidung unserer Zeit. Denn wieder steht das deutsche Volk und deutscher Geist an einem Wendepunkt der Zeiten und im Angelpunkt seines Entschlusses — das Schicksalsgeflecht der Welt schürzt sich in seinem eigenen Tun und Leiden. Der sinkende Westen und der aufdämmernde Osten kreuzen und durchdringen sich im Land der Mitte und des Ausgleichskampfes von Aufgang und Untergang — im Land auch der sinnbildlichen Begegnung Faustens, des ewig Vollendenden, und Ahasvers, des ruhelosen Geistes der Vergänglichkeit. Welche Weissagung vermöchte schon das schöpferische Dunkel dieses schwerverhängten, rätselvollsten Völkerschicksals zu durchleuchten? Noch scheint das alte Tiefenfeuer nicht erloschen. Während sich von außen und von innen die Vernichtungsmächte immer drohender erheben, arbeitet zugleich doch mit dem wirtschaftlichen auch der systematische Geist folgerichtig an dem tausendfältig sich erweiternden Gewebe, und die Einpressung und Abschnürung ringsum treibt ihn zugleich zu umso weltumspannenderem Vogelflug, der über alle Erdbezirke und Jahrtausende dahinstreicht, ihren Sinn und ihre Bürgschaft für ihn selbst sehnsuchtsvoll witternd und enträtselnd. Auch in Spenglers Schau über die Zeiten spüren wir diesen mächtigen, spähenden, durchdringenden und umfassenden Adlerblick als Ausdruck deutscher Geisteskraft und deutscher Geistesweite, würdig der Vergangenheit wie der Größe und Wucht des Augenblicks und seiner sich zusammenballenden Entscheidung: deutsch in seinen Fehlern wie in seiner Stärke und insofern typisch für den von ihm selbst gekennzeichneten „faustischen" Charakter, den er einmal, wundervoll vergleichend, dem griechischen gegenüberstellt — wie das leise Erzittern der homerischen Verszeile („eines Blattes in der Mittagssonne") gegenüber dem unendlichen Rhythmus der nordisch einsamen, weltweiten Sehnsucht: „verhaltene Spannung im Leeren, Grenzenlosen, ferne Gewitter in Nächten über den höchsten Gipfeln."

Ist dies zuviel gesagt? Wirft seine Prophezeiung nicht gleichsam Gewitterschein auf das zerrissene, mitternächtlich umwölkte Land der Zeit? Wir glauben weder an die Macht noch an die Richtigkeit derartig weitgespannter Prophezeiungen. Wohl aber sehen wir in seinem Werk, bezw. in den in ihm angesammelten Gedankenmassen eine ferne Gipfelreihe feierlich aufragen und wir weisen die Meinung der Kritiker zurück, die diese nur als Wolkenbilder oder gar nur als Theaterhintergründe auffassen zu können glaubt. Wir möchten zeigen, daß diese gedanklichen Berggipfel wirklich sind, betretbarer Granitgrund, in natürlichem Zusammenhang mit dem Gebirgszug deutschen Geistes, ja menschlicher „Urgedanken". Goethe weist, anläßlich eines geologischen Aufsatzes den Vorwurf zurück, „daß es ein Geist des Widerspruches sein müsse", der ihn „von der Betrachtung und Schilderung des menschlichen Herzens, des jüngsten, mannigfaltigsten, beweglichsten, veränderlichsten, erschütterlichsten, Teiles der Schöpfung zu der Beobachtung des ältesten, festesten, tiefsten, unerschütterlichsten Sohnes der Natur geführt hat". Ähnlich dünkt es uns nur ein scheinbarer Widerspruch, wenn wir an den Gedanken dieses Geistes, der so leidenschaftlich wie kein anderer von dem unendlich vielfältigen Wogengang der menschlichen Kulturen, dieses rätselvollsten, letzten, höchsten, geistigsten Gebildes der flutenden Schöpfung, bewegt und ergriffen worden ist, zuinnerst doch das ruhende und unerschütterliche Felsgestein aufzeigen wollen, um das die verwirrende Gestaltenfolge schäumt und brandet. Diese metaphysische Kritik ist bewußt einseitig und sie verfolgt nur eine unter vielen Möglichkeiten. Doch sie scheint uns, um mit unserem alten Gleichnis abzuschließen, eben der zentrale Aufstieg zu jener fraglichen Gipfelkette, deren Höhe wir noch zu erweisen haben werden, selbst wenn uns dort oben auf der Wanderung noch manches kräftige kritische Schlossenwetter überraschen sollte.

NAMENVERZEICHNIS

Albers 116, 123
Ambros 55
Archimedes 58
Aristoteles 1
Auerbach 67
Augustinus 1, 133

Bab 4
Bacon 138
Bachofen 36, 42, 45, 46, 97, 153, 154
Baeumler 19, 21/25 98, 113, 148, 159
Bagel 10
Bauer 6, 85
Becher 106
Beck S. 63
Beck W. 10
Becker 11, 14
Becking 54
Beermann 10, 117
Beethoven 55
Below 106
Benda 113
Beneke 63
Benz 4
Bergmann 6
Bergson 106, 113, 14, 121
Blaschke 90, 91
Bloch 7, 9, 30
Blüher 33
Boeckh 32, 42
Boehm 4
Böhmer 14
Bohnstedt 10
Bonus 4, 6, 12
Borchardt 4
Brandenburg 84/87, 91, 92, 102, 108, 113
Braren 116, 122
Braun 85, 96
Breysig 11, 24, 25, 77, 78, 82, 105
Briefs 11, 78, 79, 116, 117, 120, 121
Brooks Adams 78, 82
Bruck 4, 6, 7, 12
Brunstäd 159
Buckle 77
Budde 10, 13
Bürck 116
Bürgel 7, 84
Burckhardt 82, 153, 155
Burdach 3

Cassirer 3, 60, 102, 134, 139, 152, 159, 160
Carnot 65
Cauchy 58, 61
Chamberlain 30
Clausius 65
Cleve 116
Cohen 102, 152
Comte 77, 106
Cornelius 10
Creuzer 154
Croce 9, 24, 98, 99, 106, 121
Crome 82
Curtius 42, 48/52, 152

Dacqué 69, 93,
Darwin 90
Demokrit 58
Descartes 57
Dickel 31
Dietrich 25
Dilthey 2, 78, 80, 84, 101, 106, 150, 153/54
Donders 31
Doren 6, 77,
Dornseiff 6
Driesmans 4
Droysen 77
Dvořak 52
Dyrssen 74, 113, 154

Ebbinghaus 159
Ehrenberg 159
Ehrenreich 10
Einstein Alb. 134/36, 139/40
Einstein Alfr. 55
Elert 118
Elkuss 154
Emmel 10, 12
Engelbrecht 52
Epstein 6
Eratosthenes 58
Ernst 4
Eschenhagen 10
Eucken 101, 106
Eudoxos 58
Euklid 58
Euler 61
Ewald 159

Fechter 52
Feilbogen 9, 96
Felsenstein 116, 122
Ferchau 10
Fichte 1, 4, 63, 101, 159/61
Fiedler 152
Fischer E. K. 6, 7, 11
Fischer K. 101
Frank E. 56/60
Frank Seb. 1
Franz 6, 8, 15, 16, 23/25
Frebold 14
Freyer 6, 7, 10
Freyhan 96
Friedmann 10
Friedrich 6,
Fries 60, 63, 64, 92, 101
Frischeisen-Köhler 89, 102
Frobenius 80
Fröhlich 10
Furtwängler 48

Gad 14
Galilei 135
Gauss 62
Geiger 134, 139
Geilen 56
George 106, 154
Geyser 120
Girgensohn 116, 120, 123/25
Gleichen 4
Glockner 130, 149, 159
Gobineau 82
Goethe 33, 78, 153, 155
Gräntz 16, 23, 24, 69, 96, 98
Grautoff 50
Gruber 14
Gründler 117
Grützmacher 116, 120, 123, 125/29, 143, 147
Günther 12
Guizot 82
Guttmann 95

Häckel 90
Haering 17, 73, 92, 98, 107/109, 116, 140
Hamann J. G. 1, 153
Hamann R. 159
Hammacher 159
Hannig 116
Hanslik 78, 80
Harnack 84
Hartmann N. 93, 102, 160
Haupt 32
Havenstein 25, 31
Haym 158
Hegel 1, 2, 42, 52, 63, 64, 68, 76, 80, 82, 101, 106, 113, 119, 130, 134, 148, 153/54, 158/62
Heiberg 58
Heiler 121, 151
Heim 99, 116, 120, 123/26, 128/42, 148/49
Heimsoeth 160
Heinrichs 14
Helm 67
Helmolt 10, 78, 82, 118
Herder 1, 15, 33, 36, 153/59
Hermann 32, 42
Hertzberg 116
Hessen 89
Hessenberg 69
Heyne 32

Hintze H. 84, 113
Hintze O. 3, 77
Hirsch 116, 123, 125
Hofmann K. 10
Hofmann P. 89
Holten 10
Horneffer 4, 25, 31
Howald 32, 33
Hübscher 52
Hupperschwiller 57
Husserl 2, 112, 106, 120, 160

Jakobi 63
Jakobs 57
Jakobskötter 124
Jaspers 78, 106
Jobst 10
Joël 6, 98, 107, 114, 155, 159
Jordan 116

Kabitz 160
Kahler 135
Kant 1, 63, 101, 114, 153, 159/62
Keim 52
Kepler 62, 67
Keyserling 4, 107, 155
Kierkegaard 120, 133, 142
Kircher 154
Kjellén 82
Klages 78, 132, 154
Klinkenberg 23, 96
Klöres 12
Knopp 57
Kober 19
Koehler 116, 124
Koepp 10
König 116
Kopernikus 135
Kralik 82
Kranold 10, 16, 17, 19
Krieck 4, 135
Kroner 70, 88, 92 94, 98, 159
Krug 63
Kuntze 102

Lachmann 32
Lacombe 82
Lagarde 3
Lambrecht 10
Lamprecht 11, 24, 56, 77, 78, 80
Langbehn 4, 30
Lange 14
Lapouge 82
Lasaulx 82
Lasson 159
Lavater 78
Leese 130, 148, 159
Leibniz 1, 61, 67, 80, 101, 135, 153, 160/61
Lensch 3, 7, 12
Lettenbauer 10
Lewinsohn 29, 31
Liebert 109, 159
Liebmann 101, 107, 155
Lion 6, 16, 17, 19, 34, 80
Lippa 31
Lipps 107
Lorenz 78
Lublinski 4
Ludwig 31
Lüders 16, 19
Luther 1, 120

Mach 67
Mahnke 70, 88, 93 160
Mahrholz 14
Maimon 63
Mann 4
Marck 159
Martersteig 6, 7
Martius 103
Marx 25, 82, 106
Mayer 66, 67
Mehlis 109
Meinecke 3
Meinong 92
Merz 10
Messer 6, 98
Mezger 30, 84, 86, 87, 92, 102
Michel 31
Mill 77
Minor 154
Moeller 4, 6, 7, 12
Mone 82
Moog 85,
Mühe 14
Müller Al. 94
Müller Joh. 10, 115
Müller K. O. 32
Müller-Lyer 11, 77, 78
Mundle 120
Musil 15, 21, 23, 24, 56

Nachod 28, 47
Natonek 31
Natorp 3, 102, 160
Neeff 70, 73, 92, 93
Nelson 16, 17, 19, 20, 31, 56, 60/69, 81, 98, 107/08, 162
Nettl 55
Neurath 16, 17, 19, 20, 31, 56, 78/81,
Newton 61, 67, 135, 136, 139, 140
Nietzsche 1/3, 20, 25, 26, 32, 36, 42, 101, 106, 153/56
Nitzsch 78
Nohl 78, 152, 159
Nostitz-Rieneck 31, 117
Novalis 111, 113, 153

Oncken 84
Oppen 10
Otto 120, 125
Overbeck 120

Paquet 4
Pascal 135
Pauli 116
Peiser 10
Pichler 160
Pick 102
Piper 31, 82
Planck 2
Plato 1, 161
Plenge 3
Plotin 161
Preuß 3
Ptolemäus 135/36

Quesada 10, 162

Ranke K. E. 70
Ranke L. 77, 82
Rankine 66
Rauschenberger 10
Rehmke 92
Reinke 24
Rickert 2, 74, 78, 84, 87, 92, 94, 95, 98, 102, 106, 109, 113, 151, 160.
Riegl 52
Riehl 121
Riemann 10, 55
Riezler 51
Ritter 6
Rocholl 83
Rössler 14
Rohde 33
Rosenstock 10, 117, 122
Rosenzweig 130, 155, 159
Rothacker 77
Rousseau 1, 153/156
Rutz 78

Sawicki 85
Schabad 14
Schacht 10
Schäfer 47
Schaeffer 141
Schaffner 25
Schaxel 93
Scheffer 14
Scheffler 4, 53
Scheler 106, 120 21, 132, 161
Schelling 1, 64, 101, 111, 113, 153, 159/61
Scherer 77
Schikowski 10, 16
Schinz 31
Schlatter 120
Schlegel 1, 33, 36, 42, 153/55
Schleiermacher 80, 119, 153
Schlemmer 116
Schmalenbach 6, 96, 160
Schmelzer 78
Schmid 53
Schmitt 117
Schneider 31, 82
Scholz 4, 14, 16/19, 23, 43, 78, 96, 98, 102, 113/17, 159
Schopenhauer 2, 101, 113, 153 56
Schott 10, 116
Schück 16, 18 19, 23, 90/92, 95, 98, 102, 104
Schütz 53
Schultze 6, 7
Schulz 28, 47

Schulze 63
Schumacher 10, 115/17, 122 23
Schwartz 47
Schwartzkopff 116
Selz 74, 79/81, 85, 87, 92, 102
Sievers 78
Simmel 23, 52, 78, 101, 109, 156
Singer 31
Söderblom 121. 151
Soll 10
Sombart 82, 105
Spemann 55
Spencer 77, 82, 106
Spiegelberg 36, 39, 47
Spranger 78
Sprengel 14
Stange 115, 120, 123 25
Steinacker 16, 19
Steiner 25
Steinmann 39, 74, 99, 106, 116
Sternberg 95, 96
Stoessl 6
Stoltenberg 56, 57
Strich 152, 154
Strzygowski 52
Sylvester 31

Taine 77
Teufel 73
Thomson 65
Thust 120
Timerding 58
Toeplitz 56, 57
Tönnesen 116
Tönnies 78
Tränckner 14
Traub 14
Troeltsch 2, 3, 6, 52, 78, 81, 82, 98, 104 6, 106, 118, 120,21, 132, 135, 161

Vermeil 10
Voetsch 31
Voigtländer 11, 12, 50
Volkelt 74, 98, 107/13
Voss 58, 60

Wallis 60, 61
Walter 116, 123, 127, 144
Walzel 52
Weber 3, 82, 105
Weierstraß 61
Weihe 10
Weininger 78, 133
Weizsäcker 89, 93
Welcker 32, 42
Wenzel 116/18, 124
Westphal 82
Wickhoff 52
Wiederhold 102
Wien 56
Wiese 3
Wilamowitz 33, 36, 42
Wilhelm 78, 80, 16
Winckelmann 1, 33, 36, 42, 153
Windelband 74, 84, 102, 106, 121, 160, 162
Winkler 120
Wirth 78, 82
Wobbermin 120
Wohlenberg 31
Wolf 32, 42
Wölfflin 152
Wolfradt 6, 7
Worringer 52/54, 78,
Wundt 2, 84, 106
Wust 106, 107

Zeuthen 58, 60
Ziegler 4, 74, 93, 94.

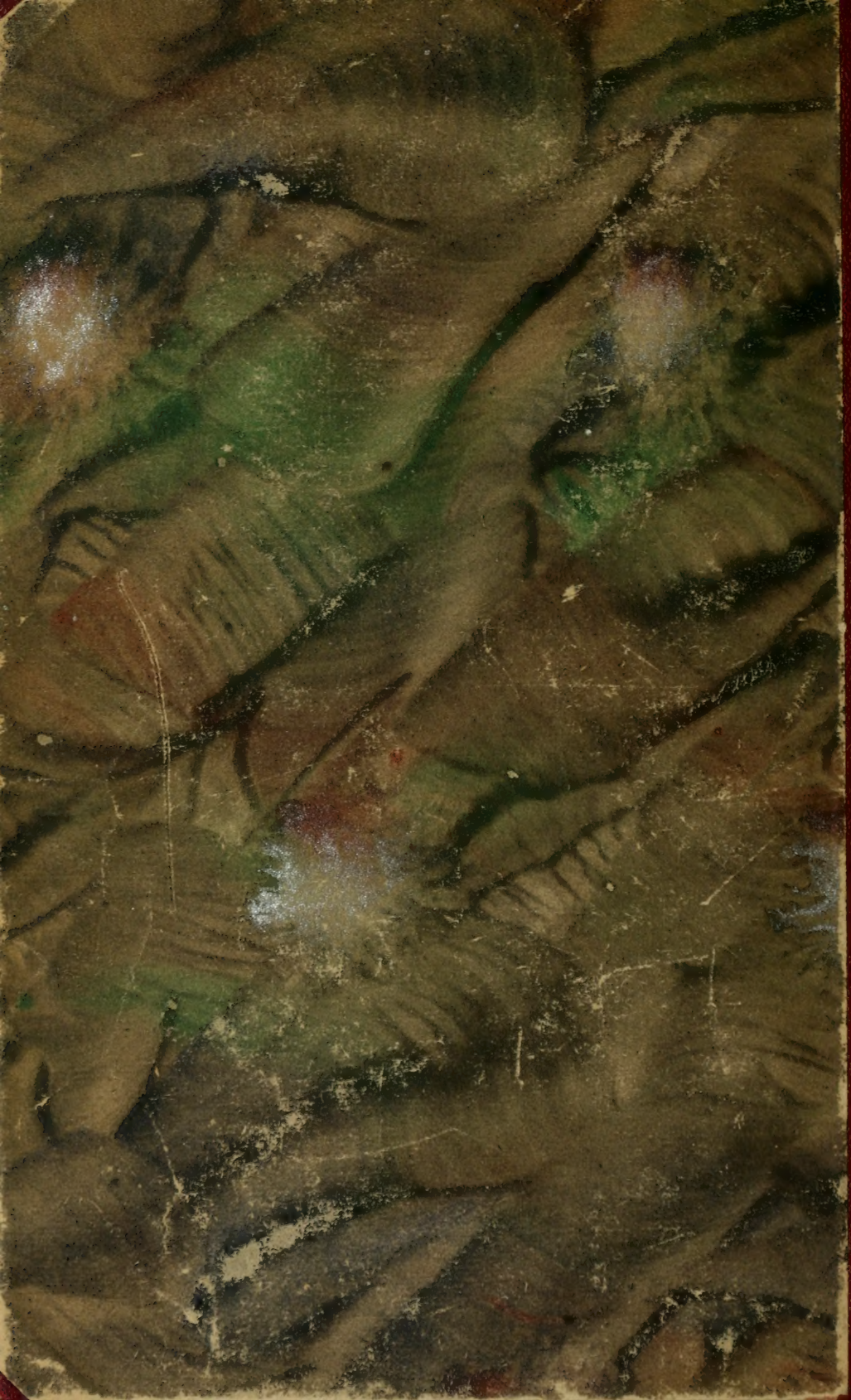
BERICHTIGUNGEN:

S. 10, Anm. 20. Z. lies: Ferchau.
S. 31, Anm. 4. Z. lies: Nostitz-Rieneck.
S. 52, Anm. 21. Z. lies: Dvořak.
S. 89, Anm. letzte Z. lies: Bd. 148.

Zu S. 10, Anm. ergänze: A. W. G. Randall „The origins and influence of Spenglerism". Contemporary Review, July 1922. (Das dort als teilweise Parallele zu Spengler genannte, uns unzugängliche französische Werk „La Civilisation et ses Lois" par Th. Funck-Brentano, 1876, können wir in seinem sachlichen Wert nicht nachprüfen. Vgl. S. 82.) — Die Spenglerkritik B. Croces ist jetzt auch in ihrer ausführlichsten Gestalt (Critica XVIII, Juli 1920) deutsch übersetzt in dem hervorragend schönen Auswahlband B. Croces „Randbemerkungen eines Philosophen zum Weltkriege", Amalthea-Verl. 1922, S. 293. (Vgl. unseren Aufsatz „Benedetto Croce" in den Münch. Neuest. Nachr., Sept. 1922.)

Spengler, Oswald 328103 S3825
Author Schroeter, Manfred H
Titlé Der Streit um Spengler. S7477 .Ys

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED